P-ISSN 1112-5020
E-ISSN 2602-6945

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

21

2021

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem

N° 21, Septembre 2021

© Annales du patrimoine, Université de Mostaganem
(Algérie)

Editorial Board

***

Director of the Journal

(Editor-in-Chief)

Prof. Mohammed Abbassa

Reading Committee:

Prof. Mohamed Kada (FLA)
Prof. Tania Hattab (FLA)
Prof. Noureddine Dahmani (FLA)
Dr Med Kamel Belkhouane (ENS)
Prof. Charef Latroche (FLA)
Prof. Mokhtar Atallah (FLE)
Prof. Larbi Djeradi (FSS)
Dr Abdelouahab Bendahane (FLA)
Dr Hakim Boughazi (FLA)
Dr Fouzia Bekaddouri (FLE)
Prof. Ahmed Brahim (FSS)
Prof. Hocine Benaicha (FLA)
Dr Farida Mortet (FLE)

Advisory Board:

Prof. Ali Mellahi (Algeria)
Prof. Patrick Laude (USA)
Prof. Abdelkader Henni (Algeria)
Prof. Mohamed Elhafdaoui (Morocco)
Prof. Eric Geoffroy (France)
Prof. Abdelkader Fidouh (Qatar)
Prof. Zacharias Siaflékis (Greece)
Prof. Abdelkader Touzene (Algeria)
Dr Rozita Ilani (Iran)
Prof. Hadj Dahmane (France)
Dr Natália Nunes (Portugal)
Dr Saliou Ndiaye (Senegal)
Prof. Omer Ishakoglu (Turkey)

Correspondence

Revue Annales du Patrimoine
Faculty of Letters and Arts
University of Mostaganem
(Algeria)

Email

annales@mail.com

Website

http://annales.univ-mosta.dz

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

***

Online journal published once a year

Authors Guidelines

The journal "Annales du patrimoine/Hawliyyat al-Turath" (ADP) is an annual trilingual, open access, peer-reviewed scientific publication that publishes original research articles in all areas of heritage: literature, language, arts and humanities, in Arabic, French and English. The Journal is edited by the University of Mostaganem, Algeria.

Publication rules:

Authors should respect the following recommendations:

1 - The body of the text must be in Times New Roman 12 points, normal, justified, 1.5 line spacing, top and bottom margins 2.5 cm, left and right 4.5 cm, format (A4).

2 - The text, including the bibliographic list, should not exceed 20 pages.

3 - The article must be written in Microsoft Word (doc).

4 - The title of the article must be less than one line.

5 - Name of the author (first and last name).

6 - Presentation of the author (his title, affiliation, establishment of origin, and email address).

7 - The journal does not accept articles in which two or more authors participate, only articles written by single authors. However, doctoral students can associate their supervisors.

8 - The author must attach an abstract of no more than 15 lines and include five (5) keywords.

9 - The main title, abstract and five keywords must be in the language of the article and in English.

10 - The text must not contain any underlined, bold or italic characters with the exception of titles which may be in bold.

11 - Leave an indentation of 1 cm before the paragraphs.

12 - The levels of subdivision (title 1, title 2, title 3: in bold type), (sub-title 1, sub-title 2, sub-title 3: in normal type), numbered in Arabic numerals.

13 - Do not number the words "Introduction" and "Conclusion".

14 - The titles are followed by 2 points (:).

15 - It is recommended to use short titles and subtitles.

16 - Capitalize only the first letter of the first word of titles and subtitles.

17 - The author must use only the English quotation marks "…", the parentheses (...) and the dashes of 6 (-).

18 - French quotes «...», braces {...}, square brackets [...], dashes of 8 (_) and asterisks (*) are not accepted.

19 - For reasons of ergonomics, all visual elements (table, diagram, graph, figure, image...) and symbols are not accepted.

20 - The author must convert the tables into texts.

21 - Do not write proper or common names entirely in capital letters.

22 - Put a non-breaking space after the punctuation marks: period, comma, semicolon, colon, ellipsis, interrogation point, and exclamation marks.

23 - Reference notes should be at the end of the article and numbered consecutively.

24 - The note reference must be composed in Arabic numerals in parentheses, superscript(2) and placed before the punctuation.

25 - Abstract, keywords, titles and subheadings should not contain endnotes.

26 - Endnotes should be as follows:

- Book: (Author's first and last name: Title of the book, Publishing house, Edition number, City and date of publication, Volume (if any), page).

- Journal article: (Author's first and last name: "Article title", in Journal name, Volume and/or Number, date of publication, page).

27 - The references should be listed at the end of the article in alphabetical order according to the last name of the first author, (Last name, First name: Book title, Publisher, Edition number, City and date of publication).

28 - Do not put bibliographic references within the text.

29 - It is recommended to transliterate Arabic names into Latin characters.

- The transliteration symbols for some Arabic vowels and consonants used by the journal: أ = a (initial), ’ (median an final), ا = ā (long);

ث = th; ج = j; ح = ḥ; خ = kh; ذ = dh; ش = sh; ص = ṣ; ض = ḍ; ط = ṭ; ظ = ẓ; ع = ‘; غ = gh; ق = q; و = w, ū (long), aw (diphthong); ي = y, ī (long), ay (diphthong), ى = ā; فتحة = a; ضمة = u; كسرة = i; تنوين = n; شدة = double letter; ال = al- (both solar and lunar).

30 - Symbols for transliteration of Arabic letters into Latin characters only concern the bibliographic list at the end of the article.

- The article must be presented according to the criteria proposed by the journal and written without spelling or grammatical errors. The author can publish two articles in two consecutive issues if the two articles are on the same subject.

- These conditions may be amended without notice from the editorial staff.

- To forward your article, send a message by email, with the document attached, to the journal's email.

- The editorial staff reserves the right to delete or reformulate expressions or phrases that do not suit the style of publication of the journal.

- The journal reserves the right not to publish an article without giving reasons and its decision is final.

- The articles are classified simply in alphabetical order of the names of the authors.

- The Journal appears in mid-September of each year.

- The articles published in this website engage only the responsibility of their authors and not necessarily those of the journal.

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Sommaire

Les TIC dans l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères au Yémen Dr Fares al Ameri	9
Le personnage hybride dans les romans de Fouad Laroui Dr Ahmed Bouftouh	25
La poétique du masque au théâtre une dramaturgie de la dissimulation et du rite Fétigué Coulibaly	45
L'image de l'Islam chez quelques voyageurs romantiques français Dr Asmaa el Meknassi	61
Scolarisation de la fille et le développement dans Divorce de la descendance de Toumai Dr Robert Mamadi	79
Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke un rénovateur et poète Dr Baye Ibrahima Mbaye	93
Les villages historiques des Aurès en Algérie un patrimoine culturel à valoriser Sonia Mechiat	113
Typologie des genres littéraires tsimihety dans la littérature malgache Dr Guy Razamany	127
La médiation interculturelle dans le roman négro-africain postcolonial Mouhamadou Moustapha Sall	141
L'égo et ses miroirs flottants aux accents du soufisme Nadjet Toumi	165

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 9 - 24
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Les TIC dans l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères au Yémen

Dr Fares al Ameri
Université de Sana'a, Yémen

Résumé :

Cet article est destiné à montrer l'importance de la technologie de l'information et de la communication (TIC) dans l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères. Il est évident que l'apprentissage d'une langue étrangère s'accompagne toujours de celui de la culture de cette dernière. Lorsque l'on parle une langue on fait souvent référence à sa culture qui facilite les communications avec l'autre. Ainsi, nous ne pouvons pas parler une langue étrangère sans prendre connaissance de sa référence culturelle car la langue et sa culture sont inséparables. Mais comment peut-on apprendre une culture étrangère sans s'immerger dans la société qui parle cette langue ? La technologie se voit donc jouer le rôle du médiateur culturel entre l'apprenant de cette langue étrangère et la société qui parle cette langue. L'insertion de celle-ci a certainement des atouts, mais elle doit aussi avoir des inconvénients qui peuvent nuire au processus d'apprentissage.

Mots-clés :

TIC, enseignement, apprentissage, FLE, Yémen.

The ICT in the teaching and learning of foreign languages in Yemen

Dr Fares al Ameri
University of Sana'a, Yemen

Abstract:

This article is intended to show the importance of information and communication technology (ICT) in the teaching and learning of foreign languages and cultures. It is obvious that learning a foreign language is always accompanied by learning the culture. When speaking a language, we often refer to its culture which facilitates the communications with the other. Thus, we cannot speak a foreign language without knowing its cultural reference because the language and its culture are inseparable. But how can you learn a foreign culture without immersing yourself in the society that speaks this language? Technology therefore sees itself playing the role of cultural mediator between the learner of this foreign language and the society that

Reçu le : 30/7/2021 - Accepté le : 27/8/2021
fgassare@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

speaks that language. The insertion of the technology certainly has strengths, but it must also have drawbacks that can hinder the learning process.

Keywords:

ICT, teaching, learning, FFL, Yemen.

Introduction :

La technologie est un moyen de contact et de communication très important dans notre société d'aujourd'hui. Elle est de plus en plus utilisée dans différents domaines scientifiques, y compris le domaine de l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères. Les TIC sont perçus comme un outil qui facilite l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères. Elle est ainsi mise au service de l'opération éducative.

Mais qu'est-ce que les TIC et comment peut-on l'intégrer dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères ? Quelles sont les conditions indispensables à l'intégration des TIC ? Quelles sont les limites des TIC que nous devons prendre en compte lorsque l'on les intègre dans le processus éducatif ? La technologie est-elle capable de faciliter l'accès à la culture de l'autre ? Telles sont les questions que nous devons y répondre au cours de cet article.

Dans cet article nous allons tout d'abord montrer l'importance de l'intégration des TIC dans l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères. Nous allons, ensuite, montrer les apports de la technologie et comment nous devons procéder pour bien l'intégrer dans la classe de langue étrangère : les conditions et les aménagements. Puis nous parlerons des limites des TIC que nous devons prendre en compte lors de l'intégration de ces derniers dans la classe de langue. Nous allons également étudier le rôle des TIC dans l'enseignement et l'apprentissage de la culture étrangère. Enfin nous allons parler du contexte yéménite et des contraintes qui y sont particulièrement liées.

1 - L'intégration des TIC dans l'enseignement des langues :

Nombreux sont les chercheurs qui ont critiqué et mis en cause le "technocentriste" qui a suivi les premières années de l'apparition des ordinateurs[(1)]. Ils insistaient sur le fait que la technologie ne doit pas être perçue en dehors de la conception pédagogique, mais comme un dispositif au service de la didactique des langues et de la méthodologie d'enseignement. Il est évident que l'on ne peut pas faire comme si les technologies n'existaient pas, mais ces dernières doivent être au service de la didactique et de la pédagogie[(2)]. Ainsi, le processus d'enseignement des langues et cultures étrangères devrait, dans ce sens, introduire l'usage des technologies et non l'inverse. Celles-ci doivent alors être structurées dans la didactique des langues-cultures comme supports et outils facilitant l'opération éducative. En effet, l'intégration des TIC ne se réalise pas par le remplacement d'outils à la place d'autres plus développés comme passer, par exemple, d'un enseignement basé complètement sur le manuel à un processus qui fait appel aux TIC tels que l'ordinateur (E. A. O). Elle nécessite, en revanche, un aménagement de l'espace et du temps d'apprentissage, au vu des différents outils mis à disposition. Elle implique également une modification des interactions pédagogiques et du rôle des acteurs (enseignant et apprenant)[(3)]. L'enseignant devient, suite à ses formations aux TIC, un médiateur entre l'apprenant et la machine. Par ailleurs, l'intégration des TIC dans l'enseignement des langues consiste à réunir certaines conditions pédagogiques qui suscitent des questions de différentes natures occasionnées par l'insertion de celles-ci :

Un questionnement sur l'attitude des enseignants : quelles sont leurs conceptions du métier et comment se représentent-t-ils leur rôle au sein de l'institution ?

Un questionnement, d'ordre pragmatique, qui inclut les questions relatives à la marge de manœuvre pédagogique et

institutionnelle qui leur est accordée ou qu'ils se ménagent, et aux moyens formatifs, matériels et financiers dont ils disposent au sein des établissements.

Un questionnement d'ordre épistémologique, par exemple leur appréhension de certaines notions clés liées à l'intégration des TIC comme la tâche ou le développement des compétences langagières(4).

Il s'avère donc nécessaire d'apporter des réponses à ces questionnements pour optimiser l'intégration de la technologie de l'information et de la communication au sein du processus d'enseignement et d'apprentissage des langues et cultures étrangères. Il importe également de s'interroger sur la méthode d'enseignement dans laquelle s'insère l'outil technologique, ce qui suppose une réflexion avant la mise en place des TIC dans ce processus. Les concepteurs du programme se doivent également de prendre en compte les méthodes adaptées et les objectifs espérés car Parler de l'efficience d'un outil pédagogique nécessite de se référer aux méthodes dans lesquelles cet outil prendra place et plus loin encore aux objectifs éducatifs qui les sous-tendent(5). Ainsi, la question de l'intégration des TIC/TICE nécessite la prise en compte de deux éléments importants : la manière (le comment) et les objectifs (le pourquoi). Elle implique aussi de mettre en cohérence la disposition des outils informatiques dans les établissements et la formation des enseignants à l'égard de l'introduction des TIC dans la pédagogie de l'éducation et de l'enseignement des langues étrangères. La formation des professeurs des langues à l'usage pédagogique des TIC s'avère indispensable dans la mesure où le professeur est un acteur déterminant dans le processus d'enseignement et d'apprentissage des langues et cultures. Son importance vient de son rôle majeur de médiateur entre les TIC et les apprenants, sans lequel l'intérêt des TIC resterait limité et ne conduirait pas aux objectifs escomptés.

Enfin, les apports des TIC sont nombreux sur le plan éducatif

et social. Ils amènent les apprenants à prendre en compte la mutation technologique, survenue dans le monde d'aujourd'hui et ses impacts sur les perceptions et les comportements de l'être humain dans sa vie quotidienne et dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage en redéfinissant la relation et les positions de l'apprenant et de l'enseignant dans le processus éducatif.

2 - Les apports des TIC dans l'enseignement des langues :

Nous pouvons constater que l'apport des TIC ne s'exerce pas seulement dans le système éducatif, mais qu'il est également remarquablement perçu au niveau social. Cette influence est due à certains facteurs structurés par l'évolution technologique, notamment l'élimination des paramètres au niveau des distances spatiales et des liens temporels par l'accès augmenté aux réseaux. La technologie marque ainsi une évolution dans tous les domaines de la vie sociale dans laquelle l'enseignement peut également contribuer. Il est ainsi de la responsabilité de l'institution éducative de poursuivre les évolutions techniques d'aujourd'hui en formant des personnels capables de faire usage de cette technologie. Les apports des TIC dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage sont nombreux, en particulier dans celui des langues et cultures étrangères. Ainsi, Narcy-Combes propose une liste d'atouts apportés par les TIC dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères(6):

- Le travail sur des supports TIC peut s'inscrire dans l'instantané (mis en place d'automatisme), mais il favorise aussi l'asynchronisme et une gestion plus individualisée du temps.
- L'apprenant est plus actif physiquement devant un ordinateur qu'assis en classe. Il "agit" plus et donc devrait apprendre plus selon certaines théories.
- Les TIC favorisent une interactivité permanente.
- Les TIC permettent l'individualisation sans isolement.
- Elles permettent la multicanalité si utile dans notre domaine

(son, image, texte).
- Elles sont sources de multiréférentialité, ce qui permet des croisements et une attitude de relativisation face à l'information.
- Elles apportent souplesse et créativité au niveau des tâches, en particulier, elles permettent à l'apprenant de concevoir lui-même ses tâches.

En nous référant à la liste de Narcy-Combes, nous allons expliquer brièvement les quelques points qui contribuent, de notre point de vue, à l'évolution de l'enseignement et de l'apprentissage des langues et cultures étrangères. Ces points sont également signalés par Abdallah-Pretceille et Porcher(7). Ces derniers avancent l'idée que l'invention de l'internet est marquée par plusieurs paramètres tels que :
- Un appareillage ouvert à tous, accessible, sans discrimination (autre que financier) et qui ne nécessite aucune compétence préalable sur celle de la lecture et de l'écriture.
- Il s'agit de la première technologie véritablement interactive dans l'espace de la planète entière. Vous pouvez la fréquenter de n'importe où, y inscrire vous-même ce que vous voulez.
- L'individualisation radicale de toute communication est aussi assurée selon le désir de l'usager.

1. L'individualisation de l'apprentissage :

Contrairement aux cours traditionnels qui proposent un objectif partagé pour un public donné, l'enseignement et l'apprentissage des langues, via les TIC tel que l'enseignement à distance, donne plus de liberté individuelle à l'apprenant qui va suivre l'opération éducative en fonction de ses besoins, de ses objectifs et de son rythme. Il importe de signaler que dans les cours, en classe de langues, la singularité de chaque apprenant n'est pas entièrement prise en compte malgré les efforts des didacticiens pour préciser leurs besoins et leurs spécificités. Les TIC permettent aux apprenants de choisir le lieu et le moment qui leur conviennent pour réaliser des activités et chercher des informations. Ils peuvent suivre leurs cours depuis la maison, le

bureau ou le centre de ressources. Cette approche plus individuelle n'implique pourtant pas que l'apprenant peut s'approprier une langue tout seul, sans avoir recours à des programmes éducatifs ou à des enseignants qui guident son évolution. Il s'agit plutôt de travailler à son rythme, selon ses intérêts et ses propres objectifs, sans avoir besoin de se déplacer.

Enfin, l'autonomie est davantage rendue possible grâce à l'individualisation des rythmes d'apprentissage qui donne à l'apprenant plus de confiance en soi et en ses capacités individuelles.

2. La richesse de ressources (multiréférentialité) :

Les TIC (en ligne ou hors ligne) mettent à la disposition de l'apprenant une mine de ressources d'informations. L'apprenant peut, grâce à la technologie, accéder facilement à des ressources multiréférentielles sur la toile. Celles-ci ne cessent de s'élargir et de devenir accessibles à une majorité de personnes dans le monde d'aujourd'hui. Ainsi, l'accès aux informations s'est simplifié et est devenu disponible pour tout le monde. Les moteurs de recherche tels que Google mettent à la disposition des chercheurs une masse d'informations aux références multiples mises en ligne à partir de différents lieux sur la planète. Il faut aussi signaler que sur la toile, la notion des frontières n'est pas présente. Toute personne peut accéder à l'information, tant qu'elle est en accès libre, de n'importe quelle place dans le monde par l'intermédiaire d'une connexion aux réseaux (Wifi ou Câble). Il existe également des logiciels qui contiennent beaucoup d'informations et que nous pouvons consulter hors ligne comme les dictionnaires ou les encyclopédies informatiques (Larousse). Enfin, Demaizière(8) distingue trois types de ressources TIC que nous pouvons rencontrer dans les produits de la technologie. Ils sont classés en fonction de leurs objectifs de production :

- Ressources pédagogiques : ce genre de ressources est

principalement destiné à des objectifs pédagogiques tels qu'un logiciel ou un site pédagogique comme ALSIC, CIEP.

- Ressources "brutes" : il s'agit des documents qui ne sont pas conçus pour des objectifs pédagogiques comme, à titre d'exemple, les documents authentiques mis en ligne ou sur un CD-ROM.

- Ressources brutes pédagogisées : ce sont des documents bruts que la pédagogie adapte pour des fins éducatives, en donnant des consignes à l'enseignant pour les exploiter dans la classe de langue, comme les livrets pédagogiques qui accompagnent quelques films documentaires indiquant ainsi les étapes pédagogiques à suivre pour l'introduire dans la classe de langue.

Les TIC sont également des outils de communication et d'interactivité synchrone ou asynchrone. Ils marquent une étape importante dans le domaine de l'enseignement et de l'apprentissage des langues et cultures étrangères dans la mesure où ils facilitent, dans le cadre de l'enseignement via les TIC, les échanges entre étudiants étrangers et natifs.

3. Interactivité et interaction :

L'interactivité est l'une des caractéristiques de l'usage d'internet dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères. Sur le plan interactif, internet a, d'ailleurs, changé les mécanismes d'intervention et d'échanges concernant la communication interculturelle. Il permet une communication directe entre apprenants de différentes cultures, sur des périodes relativement longues ; il encourage ainsi le passage d'une "culture objet" à une "culture en acte"(9). L'apprenant n'a plus besoin de comprendre la culture de l'autre en se basant seulement sur des données fournies par l'école, mais il lui est possible de prendre contact directement avec des étudiants appartenant à cette culture et de discuter avec eux sur des sujets pertinents concernant les deux cultures. Les quelques projets éducatifs mis en place avec des objectifs visant les échanges interculturels tels que Cultura (1997) ou bien

le français en "première" ligne (2002), ont montré des résultats très encourageants au niveau de la négociation interculturelle dans la mesure où les programmes incitent les apprenants à prendre contact avec d'autres apprenants qui vivent dans un autre pays. Il est, d'ailleurs, difficile de mettre en place, au Yémen, un programme comme Cultura dans les conditions actuelles d'enseignement vu l'indisponibilité et l'absence, pour la plupart des cas, des réseaux et d'équipement informatique dans les établissements éducatifs ainsi que l'absence de la formation à l'usage des TIC chez les enseignants. Ce programme peut, en revanche, être réinvesti et prolongé dans d'autres situations. C'est à travers ce type de projet que l'apprenant peut accéder, par lui-même, à la culture de l'autre.

4. Faciliter l'accès à la culture étrangère :

Nous devons signaler que les TIC ont aussi facilité les contacts et l'accès à la culture de l'autre par le biais des médias. Elles font la médiation entre l'apprenant et la culture étrangère(10). La technologie facilite l'accès aux informations en mettant à la disposition de l'apprenant le choix entre différents moyens et alternatives permettant de découvrir la culture étrangère, notamment le contact direct ou la recherche d'information dans les différentes ressources multimédias.

Brodin(11) voit les réseaux comme facilitateurs d'accès aux sources d'information et aux humains, en ouvrant la voie à la communication médiatisée par ordinateur et en permettant le développement du travail collaboratif et la construction collective de connaissances par l'entremise des TIC. Par le biais de la communication médiatisée disponible grâce aux TIC, l'étudiant aura ainsi la possibilité de découvrir le monde et de se décentrer par la suite de toute représentation et idées reçues, issues de sa culture d'appartenance. Face à cette multiréférentialité de ressources, l'apprenant est ainsi amené à réfléchir devant cette multitude d'informations parfois contradictoires et qui lui permettent toutefois d'envisager les

différents points de vue de l'un et de l'autre sur un objet donné.

Dans le cadre de notre situation éducative au Yémen, les représentations collectives interculturelles sur les étrangers sont omniprésentes dans la vie sociale de l'individu, notamment par le biais de certains discours qui favorisent la peur de l'étranger et en particulier les Occidentaux. Certains apprenants sont ainsi hantés par ces images souvent déformées de l'Occident perçu alors comme ennemi de la nation et de l'Islam. Il s'avère ainsi important d'amener l'apprenant à découvrir et à se constituer l'image de l'autre par lui-même et de rejeter toute représentation préétablie ou stéréotype.

3 - Les obstacles et les limites de l'intégration des TIC :

L'intégration des TIC ne se passe pas sans difficultés ni contraintes. Les apports des TIC s'accompagnent souvent de limites et d'embûches. Les limites sont nombreuses et en fonction de chaque contexte, mais nous allons nous contenter des obstacles observés sur notre terrain, lors de notre observation dans les classes de langues au Yémen (notre terrain).

1. Contraintes matérielles :

Nous devons ainsi signaler que la contrainte matérielle est toujours à prendre en compte, en particulier dans les établissements scolaires ou universitaires. L'obtention de ces outils technologiques exige un budget financier important pour l'achat du matériel, leur entretien et leur mise en place, que les établissements n'ont pas toujours à leur disposition. Dans le contexte yéménite, comme titre, d'exemple la loi ministérielle promulguée en 2002(12) qui visait l'introduction des TIC dans le programme d'enseignement national n'a pas pu voir le jour suite à des problèmes financiers. Ce n'est qu'en 2013 que cette loi surgit de nouveau sur la table des discussions grâce aux efforts de l'UNESCO et de quelques organisations qui s'occupent de l'enseignement comme la (G.I.Z) l'Agence Allemande de Coopération Internationale. La mise à disposition des matériaux technologiques est fondamentale pour pouvoir démarrer un

projet d'enseignement via les TIC. C'est le problème capital que nous pouvons constater aujourd'hui dans le système éducatif des pays sous-développés comme le yéménite. L'insertion des TIC en classe de langue entraîne, de plus, une certaine connaissance de l'usage et de la manipulation de ces outils, ce qui implique également des dispositifs de formation des formateurs.

2. Manque de formation technique et techno-pédagogique :

La formation des professeurs à l'usage des TIC est une étape indispensable pour la réalisation de ce type de projet puisqu'il leur appartient de connaître le maniement technique des outils informatiques adaptés à l'enseignement et l'apprentissage des langues. L'utilité de la manipulation technique se manifeste notamment lorsqu'un problème technique surgit dans la classe de langue. Il appartient donc au professeur de le résoudre pour pouvoir enfin réaliser son cours. Pour conclure, il est indispensable que le professeur puisse manipuler les outils techniques introduits dans sa classe de langue. Pourtant, notre expérience de terrain yéménite montre que la majorité des professeurs travaillant dans le domaine de l'enseignement des langues étrangères ne possèdent pas une bonne connaissance de l'usage des TIC. Suite à la formation technique, une formation techno-pédagogique s'avère aussi indispensable pour former les enseignants à l'introduction des TIC dans la classe des langues étrangères pour mieux utiliser ce dispositif et pour promouvoir l'apprentissage.

3. La prolifération d'informations non assurées :

L'un des problèmes que nous affrontons dans l'usage des TIC en ligne ou hors ligne est lié à la grande quantité d'informations dont la crédibilité n'est pas toujours certifiée. Dans le cadre de la découverte de la culture de l'autre via les TIC, il incombe aux chercheurs de prendre en compte des sources d'internet sur lesquelles ils peuvent s'appuyer dans la quête des informations.

4 - La place des TIC dans le système éducatif au Yémen :

Le Yémen s'est engagé depuis l'année 2002, par la loi n° 262,

dans une politique éducative favorisant l'introduction des TIC dans le système éducatif. Il suit actuellement une stratégie d'intégration sur les deux voies : administrative et pédagogique en fonction d'un plan national lancé dans le but de favoriser l'introduction de l'informatique dans les établissements éducatifs au Yémen. Pourtant, ce projet d'insertion des TIC avance timidement par la somme de difficultés qui ont freiné sa diffusion. Par conséquent, la mise en place de cette initiative dans les établissements éducatifs ne s'est pas étendue et est restée limitée à quelques écoles pilotes comme celle de Gamal Abdul Nasser. Seules quelques écoles possèdent les outils adéquats, qui ne sont pas utilisés du fait du manque de formation techno-pédagogique. En effet, l'intégration des TIC au Yémen se trouve face à plusieurs problèmes à la fois d'ordres économique, pédagogique et politique. Ces multiples difficultés sont à l'origine de la stagnation de ce projet élaboré en 2002. Il faut d'ailleurs signaler que l'introduction des TIC n'est pas une simple mission. Elle nécessite de nombreuses transformations dans les pratiques pédagogiques des professeurs qui doivent savoir manipuler les outils. Cela provoque un certain nombre de réticences de la part des acteurs qui ne sont pas formés à l'usage techno-pédagogique des TIC. C'est la raison pour laquelle les quelques écoles dotées des outils informatiques ne les utilisent pas. En ce qui concerne l'aspect éducatif proprement dit, les technologies n'ont pas encore dépassé le stade d'expérimentation. Elles restent cantonnées à certaines écoles pilotes, mais même dans ces cas, l'existence des matériels n'élude pas les problèmes d'usage(13).

Quant à l'apprentissage des langues étrangères dans le système universitaire, l'introduction des TIC reste aussi écartée du programme de formation élaborée par l'Université ou le Ministère des études supérieures. Les médias ne font pas partie des éléments figurant dans la liste de formation des professeurs, ce qui complique l'introduction des TIC. En revanche, La coopération franco-yéménite a pu timidement introduire l'usage

des TIC dans certains départements qui enseignent le français langue étrangère. L'ambassade de France au Yémen a pu fournir une dizaine de postes d'ordinateurs pour aider à l'introduction des TIC dans la classe de FLE. Malgré le nombre insuffisant de postes d'ordinateurs fournis, cela reste une bonne initiative pour intégrer par la suite des TIC dans l'enseignement et l'apprentissage du FLE. Nous pouvons ainsi constater que les contraintes matérielles et la formation insuffisante à l'usage des TIC sont à l'origine des problèmes concernant l'insertion des TIC dans le programme d'enseignement et l'apprentissage du FLE au Yémen. Pourtant, il appartient aux acteurs de trouver une solution et de pouvoir introduire les TIC dans la classe de français langue étrangère au vu de leurs apports certains dans l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères.

Au vu de ces éléments, nous pouvons affirmer que les TIC n'occupent pas encore une place importante dans le système éducatif yéménite malgré les essaies effectués depuis 2002, par la conjonction de difficultés financières et de réticences diverses de la part des acteurs éducatifs. Le projet visant l'insertion des TIC dans le système éducatif en général (école, collège, lycée et université) n'est pas encore entré en application effective. Il reste encore un projet à mettre en place dans l'avenir. De plus, l'usage des technologies est faible sur le plan social, ce qui limite par conséquent l'usage des TIC dans le milieu scolaire. Enfin, le prix élevé des ordinateurs et des connexions internet par rapport au revenu d'un citoyen yéménite semble constituer aussi un obstacle de taille face à la diffusion des TIC dans la société yéménite. Ainsi, la majorité des étudiants ne possèdent pas d'ordinateur chez eux et n'en connaissent pas donc correctement le maniement, ce qui complique davantage la tâche.

Conclusion :

Pour conclure, la technologie est très importante dans l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères dans la mesure où elle permet aux étudiants de

prendre contact avec la langue et la culture étrangère à travers les logiciels et les sites qui facilitent les échanges avec les natifs. Elle leur permet également d'apprendre, par eux même, des informations sur la langue et la culture en question. Ainsi, la technologie constitue un atout considérable du développement dans le domaine de l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères.

Pour ne pas recevoir des résultats négatifs, il faudrait prendre conscience des mesures qui permettent de bien intégrer la technologie et des conditions qui favorisent son intégration. Il faudrait également sensibiliser les enseignants et les apprenants aux limites de la technologie dans l'enseignement et l'apprentissage des langues et cultures étrangères. Nous devons également prendre en compte les inégalités que l'intégration de la technologie peut susciter chez les étudiants favorisés et défavorisés économiquement. Celles-ci peuvent aussi susciter de haine et des malentendus entre les étudiants.

Enfin, malgré ses limites, la technologie reste un atout important dans la promotion de l'enseignement et l'apprentissage des langues étrangères surtout dans un pays comme le Yémen où la pratique du FLE y reste rare. La technologie offre ainsi aux étudiants yéménites du FLE des canaux de contacts avec le monde francophone qu'ils ne peuvent pas visiter ou prendre avec lequel des contacts directs.

Notes :

1 - Françoise Mangenot : "Réseau internet et apprentissage du français" in Hypermédia et apprentissage des langues, Etudes de linguistique appliquée, n° 110, avril-juin 1998, pp. 205-213.

2 - Michel Pothier : Multimédias, dispositifs d'apprentissage et acquisition des langues, Ophrys, Paris 2003, p. 121.

3 - Nicolas Guichon : Vers l'intégration des TIC dans l'enseignement des langues, Editions Didier, Paris 2012, p. 46.

4 - Ibid.

5 - Monique Lebrun : Des technologies pour enseigner et apprendre, Deboeck,

Coll. Perspectives en éducation et formation, Bruxelles 1999, p. 146.
6 - Jean pierre Narcy-combe : Didactique des langues et TIC, vers une recherche-action responsable, OPHRYS, Paris 2005, p. 172.
7 - Louis Porcher et Martine Abdallah-pretceille : Ethique de la diversité et éducation, P.U.F., Paris 1998, p. 128.
8 - Françoise Demaiziere : TIC et enseignement/apprentissage, généralités, sur la plate-forme Ganesha, http://jaluouvaton.org/Ganesha, 2004.
9 - Françoise Mangenot : "Forum et formation à distance, étude de cas", in Education Permanente, nº 152, 2002, pp. 109-119, http://www.education-permanente.fr/public.
10 - Nicolas Guichon : Vers l'intégration des TIC dans l'enseignement des langues, Editions Didier, Paris 2012, p. 46.
11 - Elsabeth Brodin : "Innovation, instrumentation technologique de l'apprentissage des langues, des schèmes d'action aux modèles des pratiques émergentes", in ALSIC, 2016, vol. 5, nº 2, pp. 149-181, alsic.revues.org/2070.
12 - Ahmad Seif : Les TIC dans le système éducatif yéménite, de la culture technique de la société yéménite aux usages par les professionnels de l'éducation, thèse de doctorat en sciences du langage, Université de Strasbourg, 1911, p. 52.
13 - Ibid.

Références :

1 - Brodin, Elsabeth : "Innovation, instrumentation technologique de l'apprentissage des langues : des schèmes d'action aux modèles des pratiques émergentes" in ALSIC, 2016, vol. 5, nº 2, http://alsic.revues.org/2070.
2 - Demaiziere, Françoise : TIC et enseignement/apprentissage, généralités, sur la plate-forme Ganesha, en ligne http ://jaluouvaton.org/Ganesha, 2004.
3 - Guichon, Nicolas : Vers l'intégration des TIC dans l'enseignement des langues, Editions Didier, Paris 2012.
4 - Lebrun, Monique : Des technologies pour enseigner et apprendre, Deboeck, Coll. Perspectives en éducation et formation, Bruxelles 1999.
5 - Mangenot, Françoise : "Forum et formation à distance, étude de cas", in Education Permanente, nº 152, 2002, pp.109-119, http://www.education-permanente.fr/public.
6 - Mangenot, Françoise : "Réseau internet et apprentissage du français" in Hypermédia et apprentissage des langues, Etudes de linguistique appliquée, n° 110, avril-juin 1998.
7 - Narcy-combe, Jean pierre : Didactique des langues et TIC, vers une recherche-action responsable, OPHRYS, Paris 2005.
8 - Porcher, Louis et Martine Abdallah-pretceille : Ethique de la diversité et

éducation, P.U.F., Paris 1998.
9 - Pothier, Michel : Multimédias, dispositifs d'apprentissage et acquisition des langues, Ophrys, Paris 2003.
10 - Seif, Ahmad : Les TIC dans le système éducatif yéménite, de la culture technique de la société yéménite aux usages par les professionnels de l'éducation, thèse de doctorat en sciences du langage, Université de Strasbourg, 2011.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 25 - 43
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Le personnage hybride dans les romans de Fouad Laroui

Dr Ahmed Bouftouh
Université SMBA de Fès, Maroc

Résumé :

Le présent article a pour but de voir de près comment Fouad Laroui, l'écrivain marocain d'expression française dont l'écriture est marquée par le sceau de l'interculturalité, met en texte des personnages hybrides. L'étude de "Méfiez-vous des parachutistes" découvre l'habileté de Fouad Laroui qui apporte un éclairage intéressant sur certains traits de l'identité qui se heurtent à des obstacles à la suite de l'évolution de ces personnages dans leur société d'origine. L'examen de l'intrigue si fascinante de "Les tribulations du dernier Sijilmassi" porte sur l'empreinte de l'Autre chez les êtres hybrides.

Mots-clés :

interculturalité, personnages hybrides, obstacles, identité, l'Autre.

The hybrid character in Fouad Laroui's novels

Dr Ahmed Bouftouh
SMBA University of Fez, Morocco

Abstract:

The purpose of this article is to take a closer look at how Fouad Laroui, the French-speaking Moroccan writer whose writing bears the stamp of interculturality, puts hybrid characters into text. The study of "Méfiez-vous des parachutistes" discovers the skill of Fouad Laroui who sheds an interesting light on certain identity traits which come up against obstacles following the evolution of these characters in their home society. To examine the intriguing plot of "Les tribulations du dernier Sijilmassi" relates to the imprint of the Other in hybrid beings.

Keywords:

interculturality, hybrid characters, obstacles, identity, the Other.

Introduction :

Sur une période de vingt ans, Fouad Laroui a écrit une dizaine de romans. De "Les dents du topographe" (1996) à "L'insoumise de la Porte de Flandre" (2016), cet écrivain, dont les travaux sont salués plusieurs fois, fait de l'interculturalité l'une

Reçu le : 15/8/2021 - Accepté le : 2/9/2021
bouftouh.bouftouh@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

de ses thématiques privilégiées. Mettre en texte des personnages hybrides est l'un des aspects de cette interculturalité.

Dans l'œuvre romanesque de Fouad Laroui, les sujets hybrides, résultat de "la transition d'une culture à une autre"(1), sont légion. Dans le cadre de cet article, nous nous focalisons sur "Méfiez-vous des parachutistes" et "Les tribulations du dernier Sijilmassi". Les deux romans relatent respectivement les parcours de Machin et Adam Sijilmassi, deux ingénieurs marocains qui, après avoir mené des études en France, reviennent au bled, élisent domicile à Casablanca et pratiquent l'ingénierie dans la Société des bitumes du Tadla. Pour Machin, ce sont les quelques mois de sa vie, en tant que personnage empêché de vivre tout seul, qui marquent le récit. Pour Adam, est mise en texte son entreprise de se débarrasser du mode de vie occidental pour vivre à la façon de ses ancêtres.

Quelles sont les composantes identitaires du sujet hybride qui pourraient être sujettes à des obstacles émanant de sa société d'origine ? Quels effets ces obstacles ont-ils sur lui ? Quels éléments de la marque de l'Autre sont-ils susceptibles d'être l'objet d'un renoncement de l'être hybride ? Ce dernier peut-il se défaire, une fois pour toutes, de cette marque ? C'est à ces interrogations que nous allons répondre en prenant pour point de mire les deux personnages de Machin et Adam Sijilmassi dont les identités sont bâties à la suite de leur nomadisme tant culturel que spatial : dès leur prime enfance, ils ont fréquenté l'école française, ils y ont fait leurs études primaires, collégiales et secondaires ; après quoi, nous venons de le dire, ils ont suivi une formation en ingénierie à l'Hexagone, puis ils sont de retour au Maroc.

Qui dit interculturalité dit des valeurs, des représentations, des manières de faire différentes, donc des normes différentes. C'est pourquoi nous allons nous appuyer sur l'apport théorique qu'a développé Philippe Hamon dans "Texte et idéologie" (1984). Ce dernier, tout en visant quatre plans de médiation (le savoir-

dire, le savoir-jouir, le savoir-vivre, le savoir-faire), considère l'évaluation comme étant l'appareil normatif par excellence. Egalement, la théorie des chronotopes de Mikhaïl Bakhtine nous sera d'une utilité non négligeable quant à l'examen du temps et de l'espace dans le corpus retenu.

1 - Machin et Bouazza :

Dans l'incipit de "Méfiez-vous des parachutistes", nous lisons : "Un jour, alors que je me promenais, un parachutiste s'abattit sur moi... C'est ce qu'on appelle à proprement parler le hasard : la rencontre de deux séries indépendantes"(2). Il s'agit, dans ce passage, de la rencontre du parachutiste Bouazza, l'homme qui incarne la tradition marocaine et s'attache obstinément au style de vie communautaire, et l'ingénieur Machin(3) qui déclare "être quelques part entre Rien et Tout" et nourrit le désir de vivre en tant qu'"un homme sans importance collective, tout juste un individu"(4).

En traitant de l'origine de l'individualisme en Occident, Louis Dumont oppose l'"individu-hors-du-monde" du début de l'ère chrétienne et l'"individu-dans-le monde" qui a vu le jour à la Renaissance. Le premier désigne le barbare, l'arriéré qui ne fait pas partie de la communauté. Le second renvoie à l'individu comme une valeur, comme un choix de vivre parmi et à l'écart des membres de la société(5). C'est en pleine conformité avec la deuxième acception que l'ingénieur Machin aspire à exister.

En plus de son caractère hasardeux, la rencontre des deux personnages s'imprègne d'une tonalité pathétique. Bouazza qui donne un spectacle pour Havelange, rate son but et tombe sur Machin. A la suite de cette collision, il "avait la tête entre les mains et pleurait à chaudes larmes"(6), ce qui anticipe la compassion de l'ingénieur qui l'accueille pour quelques jours.

Cependant, Bouazza élit domicile coûte que coûte chez Machin. De ce fait, la route permet à ces deux personnages, dont les modes de vie sont antinomiques, de se confronter, ce qui correspond parfaitement au propos de Bakhtine qui affirme que

"(dans la route) peuvent naître toutes sortes de contrastes, se heurter… diverses destinées"(7).

Ce qui marque le rapport de Machin et Bouazza, c'est l'abondance des situations où ce dernier s'impose en personnage-évaluateur qui juge de la valeur des aspects langagier, vestimentaire, gastronomique de l'identité de l'ingénieur et de son mode d'habitation.

La prise de position de Bouazza vis-à-vis du moyen langagier de Machin place son hybridité sous le signe du refus, un refus qui trouve son origine dans la tendance du parachutiste à "séparer l'identité – caractère de ce qui est dans l'ordre du même – de l'Altérité – conscience de la relation aux autres considérés dans leur différence – (et à) construire l'identité sur le socle de la différenciation et de l'éloignement de l'Altérité"(8).

Bouazza considère même la compétence langagière de l'ingénieur comme une hérésie : "(Bouazza) pousse jusqu'à se demander à voix haute si mon obstination à parler français ne constitue pas une manière de blasphème contre cette génitrice qu'on ne voit oncques"(9). Face à la négativité sous laquelle le savoir-dire de l'ingénieur est placé, celui-ci, en colère, s'évertue à démontrer que l'énoncé normatif qui sous-tend les dires de l'indésirable Bouazza manque de fiabilité. Ainsi, il produit un discours qui, sur le plan pragmatique, fait appel à la raison de l'intrus, mais en vain, puisqu'au sédentarisme spatial de ce dernier s'ajoute un sédentarisme identitaire. Nous disons ceci dans la mesure où il développe une identité dont les contours sont dessinés sous le prisme de "l'unicité des référents culturels et identitaires"(10) et, partant, fait sienne la norme évaluante suivante : un Marocain doit nécessairement avoir la langue arabe pour langue maternelle. Le discours justificatif dont il est question, intitulé "L'individu et son langage", s'étend sur plusieurs pages. En voici l'essentiel :

- Sa mère, qui est censée lui apprendre l'arabe, mobilise "une ratatouille de mots arabes, berbères, français, plus quelques

mots de l'espagnol"[11].

- Il a fait ses études dans des établissements français où l'arabe n'a pas droit de cité : "Nichant dans l'internat du lycée Lyautey avec des Thierry, des Pascal et des Jean-Pierre..., je rivalisais d'ardeur avec mes petits camarades dans l'invention verbale et le néologisme marrant"[12]. Hors de l'établissement, il dévore des classiques français et n'utilise guère l'arabe. Même quand il rend visite à sa tante à Casablanca, il fait preuve d'une méconnaissance du parler arabe : "je répondais "oui" à toutes les questions que par politesse ils me posaient et que bien entendu je ne comprenais pas"[13].

- S'il est admis que c'est dans la langue maternelle que s'expriment les sentiments, le français ne doit pas être perçu chez lui en tant que langue étrangère : "D'où l'on conclut que si l'émotion appelle en moi Mallarmé ou Leconte de Lisle, alors le français est ma langue maternelle"[14].

En dépit du statut que la langue arabe occupe chez Machin, son incapacité de la maîtriser constitue un obstacle qui entrave la réalisation d'une hybridité achevée. De la sorte, parler devient synonyme de souffrir, ce qui fait de lui un personnage hybride dont "le rapport à la langue est marqué par le sceau du regret et de la complainte"[15]: "Aurais-tu compris Bouazza que je n'ai pas de langue maternelle, que c'est une blessure béante"[16].

D'après Alain Finkielkraut, "(l'homme) n'est pas maître de sens. Le sens passe à travers lui. Sa subjectivité est seconde. Il est issu d'une source qui le précède et le transcende. Il vient après, il suit"[17]. Si nous nous en tenons à ce propos, le sens qui traverse le parachutiste a pour origine une société marocaine qui voit le monde sous l'angle de la conformité aux traditions. Ainsi, il juge inconvenant tout ce qui ne cadre pas avec les habitudes vestimentaires et culinaires ancrées dans cette société.

Pour ce qui est du vestimentaire, l'intrus voit que le port du costume européen, habit que l'ingénieur privilégie, n'est plus commode à certaines circonstances. De la sorte, il le disqualifie

tout en valorisant le port de la djellaba, pris pour norme : "J'ai vérifié, tu sais. Que des costumes à l'européenne dans ta penderie. Tsss... tsss..., suppose que le Grand Patron en personne (clignement complice à l'œil) t'invite en son palais de Marrakech, à l'occasion d'une cérémonie ou d'une fête. Et tu n'as pas de djellaba. Catastrophe ? Tu y vas comment ?"(18).

Les choix gastronomiques de Machin sont également vivement contrariés. Les plats traditionnels marocains sont d'importants constituants de l'identité de Bouazza ; c'est pourquoi il passe le clair de son temps à pratiquer un art où il excelle : cuisiner. De ce fait, l'ingénieur le voit souvent qui "plume, touille, mitonne, réchauffe, grille, brûle"(19). Les mets préparés sont divers : rghaïfs, couscous d'orge aux fèves sèches, salade de pois chiches au cumin et zaalouk d'aubergines, épaule d'agneau au safran et au paprika, tajine de poulet au citron ou aux amandes, tagine d'agneau à la courge et au miel, sardines à la tchermula, etc.

Il nous paraît que la relation du savoir-faire gastronomique de l'intrus n'est pas faite dans un souci documentaire, ethnographique. Plutôt, elle donne lieu à deux modes culinaires opposés, celui de Bouazza et celui de l'ingénieur qui aime boire Coca-Cola ou Orangina, consomme des plats pré-cuisinés à réchauffer aux micro-ondes. De la sorte, le culinaire permet d'opposer deux façons d'être et, par conséquent, participe à l'engendrement des évaluations. Faisant de son manger un programme-étalon, Bouazza frappe d'un signe négatif le manger d'Adam. Quant à ce dernier, aucun parallèle entre les nouveaux et les anciens repas n'est mentionné, puisqu'il se contente de "(s)'emplir la panse"(20).

Le personnage de Bouazza ne cesse de suggérer à l'ingénieur de se comporter comme solidaire et inséparable de son entourage. L'observation du plan sémantique de l'acte de parole de Bouazza prouve la disqualification qui touche, outre les codes linguistique, vestimentaire et culinaire de l'ingénieur, son

mode d'habitation. Fortement enraciné dans un moule identitaire où l'individualisme n'a pas droit de cité, l'intrus profite de toutes les occasions pour inciter l'ingénieur à vivre en communauté. Toutefois, celui-ci se sent dérangé non seulement par la présence permanente de Bouazza, mais aussi par l'intrusion des voisins qui, invités par ce dernier, se plaisent à passer de longues heures à jouer aux cartes et à manger de succulents plats.

D'ailleurs, nous l'avons signalé, les difficultés qu'endure Machin, en tant qu'un être soucieux de vivre en "singleton"(21), constituent l'ossature du récit dans "Méfies-vous des parachutistes". De la sorte, dans ce roman, la fonction de l'immeuble où l'ingénieur habite se croise avec celle que lui assigne la mise en texte zolienne en ce qu'il permet d'"écraser l'homme par son milieu, (de) le priver de toute liberté"(22).

Les commentaires évaluatifs où l'ingénieur disqualifie la norme-programme "cohabitation" ne manquent pas. En voici un exemple où il saisit l'occasion pour intimider l'intrus : "Bouazza, je voudrais t'apprendre un mot. Que penses-tu de celui-ci : individu. L'individu, vocable noble et altier. Mais tu vois : ce mot n'existe pas dans ton vocabulaire… Tu es comme l'homme des foules qui court dans les rues à la recherche d'attroupements… Le rassemblement des corps, empêchement à l'émergence du mar"(23).

Machin considère toute tentative de partager son intimité comme atteinte à son identité. Cependant, un seul personnage fait exception, c'est Yto, une jeune fille qu'il considère comme un autre Même : "Je voudrais entrer dans l'univers de cette jeune fille et n'y faire plus qu'un avec elle"(24). Ce personnage est introduit dans l'univers intime de l'ingénieur après la rencontre hasardeuse d'un gendarme. Ils se sont rencontrés au moment où l'ingénieur est de retour au Maroc. Quoique la durée de la rencontre soit brève, ce gendarme, un ami d'enfance, ne manque pas de lui proposer de lui envoyer sa sœur Yto pour lui servir d'aide-ménagère, ce qu'il fait. L'arrivée d'Yto permet de mettre

l'accent sur un autre trait du protagoniste, celui d'un être amoureux, ce qui introduit dans le roman le chronotope de l'idylle amoureuse[25]. Néanmoins, il est vite détruit, vu que le frère d'Yto vient la chercher trois semaines après.

Trois personnages s'ingèrent d'une manière active dans le quotidien de Machin et le mettent sous l'effet d'un grand malaise : Bouazza et les voisines que sont Nour et sa mère. Après s'être débarrassé de celles-ci, l'ingénieur s'efforce à mettre fin à la présence du parachutiste qui ne veut pas décamper : "Non, c'est au-dessus de mes forces. Voir ce type chaque matin, chaque soir... Ses reniflements, ses rots... Non, trop de bad blood entre nous"[26]. Doit-il s'exiler ou changer de logement ? De ces deux solutions, il choisit la deuxième : "Inutile de m'exiler au loin. La moindre bicoque sans Bouazza, c'est déjà l'Eden"[27]. Cependant, l'indésirable s'accroche vigoureusement à lui. Après quoi il renonce à l'idée du déménagement et se contente de la chambre du fond. De même, cette solution ne présage rien de bon, il se sent toujours mal à l'aise. Seul un remède lui permet de vivre en toute tranquillité : mettre un terme à une volonté ardemment contrariée en acceptant de vivre avec Bouazza. Ce court extrait qui clôt le roman nous en renseigne : "Et soudain je sais ce qu'il me reste à faire. Comment n'y ai-je pas pensé plus tôt ? C'est la seule solution. Elle crève les yeux. Il faut aimer Bouazza"[28].

2 - De Casablanca à Azemmour :

Les pages liminaires de "Les tribulations du dernier Sijilmassi" présentent le personnage d'Adam qui ne cesse de louer la vie de ses ancêtres les Sijilmassi, surtout celle de son grand-père le hadj Maati et son père Abdeljebbar qui était paisible, lente et meublée de lectures passionnantes ; lui qui, des années durant, vivait à l'occidentale.

Pour quelqu'un qui vit l'expérience du déracinement, l'une des manières pour revenir à ses origines est de faire appel aux souvenirs[29]. Or, le retour aux origines par le biais de la mémoire n'est pas ce qui tente le plus Adam. Il entreprend d'accomplir un

changement important dans son parcours de vie : quitter un monde voué à une vitesse effrénée et embrasser un autre régulé par la lenteur, celui de ses ancêtres, tout ceci en sacrifiant sa carrière d'ingénieur dynamique. La décision de l'ingénieur se produit d'une manière immédiate, ce qu'incarne le sémantisme du terme "épiphanie" : "Donc, il était plein, l'avion, mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de gens que j'ai vus ou pas vus… il s'agit d'une expérience… enfin, d'une… (Allons-y, les grands mots ; je sais que je vais être ridicule)… d'une épiphanie"(30). Se réalise par la suite ce que nous appelons, en reprenant les termes de Bakhtine, un "infléchissement d'une vie entière"(31): Adam quitte Casablanca et voyage vers la ville d'Azemmour(32) là où il aspire à jouir d'une vie à la traditionnelle.

Avant de tirer au clair les conséquences de ce voyage, nous nous concentrons d'abord sur l'évolution d'Adam à Casablanca lors des premiers instants et jours de sa métamorphose et sur les évaluations émises à cette occasion.

D'après l'apport théorique de Philippe Hamon, nous pouvons traduire le changement auquel procède Adam Sijilmassi en un changement de programme-norme. Pour reprendre le même Hamon, la norme, pour subsister, a besoin de garants(33). En ce sens, l'ingénieur ne veut plus être le garant d'une vie soumise au culte de la vitesse, trait identitaire qui installe chez lui la marque de l'Occident. Au contraire, il valorise son identité d'origine où règne la lenteur.

Dès que l'avion à bord duquel le nouveau programme-norme voit le jour atterrit à l'aéroport de Casablanca, l'ingénieur passe à l'acte et décide de parcourir à pieds toute la distance qui le sépare du centre-ville là où il réside. Selon lui, une telle démarche est adéquate à son projet : "Après avoir descendu une langue rampe, et ainsi quitté l'aéroport, il s'engagea sur le bord de la route, traînant sa valise à roulettes, et atteignit bientôt sa vitesse de croisière : quatre kilomètres par heure. Pendant sept millions d'années, aucun homo, ni erectus ni sapiens, n'avait

longtemps dépassé cette allure : au regard des millénaires, il était dans la norme"(34).

Les passants trouvent le fait qu'un homme, habillé en costume, arborant une cravate, traînant une valise à roulettes, n'emprunte aucun moyen de transport est hors-norme. Certains, en lui proposant de monter à bord de leurs véhicules, tentent d'interpréter, chacun à sa manière, la bizarrerie par laquelle ils sont frappés : "Tu es un émigré, hein ? Tu habites en Europe ? Pauv'gars. Laisse-moi éclairer ta lanterne. On ne va pas à pied à Casa. C'est impossible"(35), "Je te répète que c'est un type bizarre"(36), "je vous déconseille de marcher le long de la route... on n'est pas aux States"(37). D'autres le rangent dans la catégorie des familles de renom. A titre illustratif, voici comment un certain Kettani explique à son fils ce qu'ils ont sous les yeux : "un homme qui marche le long de la route, en costume-cravate, traînant une valise à roulettes toute neuve... ce n'est pas un blédard... Par conséquent, c'est un des nôtres. Qui sait ? Peut-être même un Kettani"(38).

Devant le nombre de curieux qui va croissant, Adam monte au bord d'une carriole. Ce véhicule arrivé à un poste de gendarmerie, un gendarme lui propose de l'emmener dans sa Jeep à Casablanca. Adam accepte, mais à condition que cette voiture ne dépasse pas les 50km/h, ce qui est une pure fidélité au rythme de vie de ses ancêtres. Les commentaires des gens qui repèrent l'"anomalie" du comportement d'Adam, tout en mettant ce dernier face aux premières difficultés, invitent au rire. D'ailleurs, par le truchement du rire, Fouad Laroui dédramatise les nombreuses situations que regorge son œuvre romanesque et où des sujets hybrides entrent en conflit avec eux-mêmes et/ou avec les autres.

Car les nombreux déplacements à travers les avions font en sorte que son corps se meuve "à une vitesse supersonique"(39), Adam démissionne de son emploi. Cependant, pour mettre à bien son "grand projet de ralentissement"(40), la seule démission ne lui

suffit pas. Il passe donc au pas suivant : effectuer des changements au niveau culinaire : "ce n'était pas en mangeant des pizzas arrosées de chianti qu'il allait faire retour à ses ancêtres"[(41)]. Ses faires, accompagnés de critiques virulentes à l'encontre du manger occidental, lui coûtent le départ de sa femme Naïma. Cette réaction trouve sa justification également dans le fait qu'Adam transgresse la norme qui consiste à vivre à la façon des autres ingénieurs, ce que condense le paradigme "normal" dans ces mots que lui adresse son épouse : "Va, va t'installer dans un studio comme un zoufri. Quand tu seras normal, tu sais où me trouver : chez maman"[(42)].

Le temps qu'Adam installe les premiers changements dans son quotidien, l'horizon d'attente que nous avons construit est celui d'un personnage émetteur d'un langage hédonique positif. Cependant, l'ingénieur est sous l'effet d'un déplaisir manifeste, car Casablanca s'avère, pour lui, un espace de "représentations". Par "représentations", il désigne l'ensemble des idées se concrétisant en des habitudes et des façons de faire qui meublent la vie à Casablanca et connotent une vie réussie conformément au modèle en vogue dans cette ville : "J'ai vu... des représentations... Je ne vois plus le monde (le monde de mon père, de mon grand-père, le hadj Maati, digne vieillard)... Mais lui-même, Anas Kettani, arroseur arrosé, vit dans un monde de représentations... La 4×4 rutilante : autre nom de la réussite"[(43)]. L'idée est que ces représentations rendent insaisissable l'objectif d'Adam. Il prend alors la décision de quitter les lieux et se dirige vers Azemmour.

Les figures du voyage qui prennent forme dans les treizième, quatorzième et quinzième chapitres, cumulent deux fonctions : primo, elles servent de ligne de démarcation entre deux mondes figuratifs distincts : celui de l'Autre à Casablanca qui, de par le culte de la vitesse qui le régit, tient à l'Occident, et celui du Même à Azemmour qui est soumis à la norme de la lenteur. Secundo, elles représentent le cheminement spatial qui

aide Adam à apaiser une âme aux prises avec une vie effrénée, ce qui confère au voyage un caractère libérateur.

En plus de son caractère libérateur, le voyage d'Adam vers la ville d'Azemmour s'avère aussi métaphorique et initiatique. Il est métaphorique parce qu'il symbolise un déplacement dans le temps ; d'abord vers la période des père et grand-père à travers la tentative de ressusciter une forme de vie révolue ; ensuite vers une ère lointaine, celle où "les Arabes savaient penser"(44), et ce moyennant la lecture des manuscrits retrouvés dans le riad des Sijilmassi. Il est initiatique parce qu'il est sensé, selon Adam, lui apprendre de penser et de vivre autrement.

Arrivé à destination, Adam trouve dans le riad Nanna, une vieille femme, veuve de son oncle, et une petite orpheline qui se prénomme Khadija. Ce déplacement fait en sorte que l'ingénieur mène une vie qui pourrait, nous semble-t-il, se traduire dans les termes de Bakhtine comme une idylle de la famille : "Il pensa à son grand-père le hadj Maati, digne vieillard assis, immobile, dans le patio de sa demeure, qui occupait ses jours et consumait ses nuits à compulser d'augustes traités… Adam se rendit compte que son grand-père n'avait jamais dépassé la vitesse du cheval lancé au galop dans la plaine de Doukkala"(45).

Certes Adam est déterminé à vivre à la traditionnelle, mais il n'entreprend pas de travailler dans les champs pour reprendre à la lettre la vie de ses aïeux, il veut en tirer ce qui fait son bonheur : son rythme lent, ce qui se réalise dans les premiers jours de son aventure et donne au chronotope de l'idylle la valeur d'un espace-temps de détente : "La vraie vie est ici… la vie est là / Simple et tranquille… On se nourrit peu, mais saintement, de légumes cueillis au potager, de fruits pris sur l'arbre, de lait, de dattes. On ne craint pas de rester immobile, des heures durant. On consume ses heures en d'austères études, comme le hadj Maati"(46).

Néanmoins, deux obstacles entravent l'entreprise d'Adam, d'abord les pratiques superstitieuses des habitants d'Azemmour.

Une fois au courant de l'arrivée du dernier Sijilmassi, ceux-ci affluent vers le riad, car ils croient que la baraka des Sijilmassi est de retour. En outre, ils n'hésitent pas à prendre Adam pour un saint et l'eau puisée chez les Sijilmassi pour miraculeuse. Face à cette circonstance, le protagoniste se trouve dépassé : "Ce Maroc ! Je suis venu chercher le calme, je me retrouve dans des intrigues à n'en plus finir"[(47)]. Par conséquent, il s'isole et n'entre plus en communion avec la nature. Seul son regard à travers le patio du riad lui permet d'embrasser le ciel : "on pouvait lever les yeux, dans le patio, et il n'y a avait plus, alors, que ce grand carré d'azur qui délivrait l'âme de l'enfermement"[(48)]. Ainsi, d'après la théorie des chronotopes de Bakhtine, il est question d'une "idylle détruite"[(49)], quelques jours après son apparition.

Etant convaincu que la langue française est l'incarnation d'une vie à l'occidentale qu'il juge insupportable, Adam tente de s'en défaire une fois pour toutes. Or, sa tentative s'avère vaine, puisqu'il est atteint d'incipitopathie[(50)]. Pour faire face à ce deuxième obstacle, il décide de se détricoter, et ce en lisant des livres écrits en arabe : "Il allait, comment dire ?... se détricoter. Vider sa tête… ou, plutôt soigner sa tête, atteinte d'incipitopathie…, et pour ce faire, pour effectuer ce détricotage, il fallait emplir sa tête d'autre chose, d'une autre grille de mots, plus humaine, plus naturelle… plus lente… et ce serait précisément celle qui accompagna toute sa vie le hadj Maati, son grand-père, et Si Abdeljebbar, son propre père… Pour commencer, il lui fallait se plonger dans leur langue, lire leurs livres, avoir leurs références"[(51)].

Lire des livres dans la langue arabe fait du riad un lieu de résistance mémorielle. Par résistance mémorielle, nous entendons la contribution de cet espace à lier le parcours du protagoniste avec un passé lointain, et, partant, révéler de nombreuses réalités étonnantes. Nous en citons deux : (i) il apprend qu'Ibn Tofail et Ibn Rochd prêchent l'usage de la raison, ce qui le mène à reprocher aux Occidentaux d'attribuer l'esprit

rationaliste à eux seuls, (ii) il se rend compte, en compulsant "Hayy Ibn Yaqzân" d'Ibn Tofail, que cet érudit arabe prône la dissection, ce qui convoque chez lui le souvenir de son professeur de sciences naturelles au lycée Lyautey, monsieur Castellani, qui, en parlant de ce sujet, ne cite plus les contributions des Arabes. Cette deuxième découverte fait en sorte qu'Adam s'imagine en train de contrecarrer les propos du professeur : "Mais, monsieur... (il brandit le livre et s'agita énergiquement). Voici un roman philosophique écrit au XII^e siècle, en arabe, et dans lequel l'auteur met la dissection à la base de toute connaissance... L'observation, les expériences, la science empirique... Tout cela se trouvait préconisé, glorifié dans le petit livre d'Ibn Tofail, plusieurs siècles avant votre Vésale belgo-suisse"(52).

Il est vrai que les lectures accomplies procurent un sentiment d'enthousiasme chez d'Adam "il était dans un état d'exaltation qu'il n'avait pas connu depuis longtemps"(53), mais il reste incapable de penser sans véhiculer la nomenclature de la langue française. De nombreuses scènes illustrent cette imperfection. Nous en citons quatre :

- Ne voulant pas rencontrer deux visiteurs, Adam demande à la vieille Nanna d'"envoyer paître"(54) le premier et d'"envoyer brouter"(55) le deuxième.
- En s'entretenant avec l'inspecteur Basri, Adam parle du Makhzen en ayant recours à une expression déjà utilisée par Jean Cocteau : "Ça me rappelle plutôt la phrase de Cocteau : "Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs" N'est-ce pas là l'attitude constante du Makhzen ?"(56).
- Œuvrant pour l'alphabétisation de Khadija, Adam opte pour l'alphabet français et non pas pour les lettres arabes.
- Refusant une offre de deux policiers qui, en contrepartie, lui demandent d'agir pour le bien du Makhzen, Adam leur fait remarquer qu'ils ont tort de le comparer aux ignorants qu'ils manipulent facilement. Pour le dire, il use d'une expression en français : "on ne mélange pas les torchons et les serviettes"(57).

Pour les intimider, il se vante d'avoir lu Montaigne et Voltaire.

L'inévitable retour à la langue française qui, selon Adam, connote le culte de la vitesse, le met sous ébranlement affectif : "Bien sûr, il employa d'autres mots, en arabe dialectal, mais "paître" et "brouter" le rendirent triste"(58). Après tant d'incidents, il se rend à l'évidence de l'échec de "l'ablation linguistique" entamée : "Décidément, il était difficile d'oublier Voltaire (il était coriace, le bougre)"(59). La solution ultime pour lui, c'est d'opter pour un entre-deux langagier où les langues arabe et française coexistent : "Non, il ne faut pas renier Voltaire, ni Rousseau, ni Diderot… mais je les prends avec Ibn Rochd et les autres… Ibn Tofail, précurseur de Spinoza, qui le lisait avec ferveur"(60).

Conclusion :

En guise de conclusion, il va sans dire que les interrogations auxquelles nous nous sommes évertués de répondre méritent une réflexion plus poussée que l'espace modeste de cet article ne saurait contenir. Alors, nous nous sommes contenté d'y répondre à la lumière de notre lecture de "Méfiez-vous des parachutistes" et "Les tribulations du dernier Sijilmassi".

Notre analyse a montré que l'histoire tramée dans "Méfiez-vous des parachutistes" met l'accent sur le style de vie, le véhicule linguistique, le mode d'habitation, le choix vestimentaire, les habitudes gastronomiques en tant que composantes identitaires susceptibles d'être l'objet d'une résistance de la part des membres de la société d'origine du sujet porteur de deux cultures (ou plus). Autrement dit, ils sont des écrans à travers lesquels on aperçoit la marque de l'Autre comme une menace. Nous avons également mis en vedette le malaise identitaire que provoquent ces écrans.

En traitant de ce malaise par le biais de la fiction, Fouad Laroui n'a pas manqué de mettre en texte des stratégies qui font face aux différentes atteintes identitaires comme l'intimidation, la justification et la soumission(61). Rappelons-le, "Méfiez-vous des

parachutistes" prend fin sur la dernière stratégie : Machin n'a-t-il pas accepté de vivre avec Bouazza ?

Les tenants et aboutissants du projet d'Adam attestent de l'impossibilité pour l'être hybride de se défaire définitivement de l'empreinte de l'Autre, une empreinte qui, dans le cas d'Adam, consiste en le culte de la vitesse qu'il associe à l'Occident et son corollaire la langue française. Nous l'avons vu, cette dernière se colle au dernier Sijilmassi malgré ses tentatives de s'en débarrasser, ce qui n'est qu'une illustration parmi d'autres : le gastronomique, le vestimentaire, les cérémonials, etc. pourraient également occuper la même place.

A l'issue de l'examen de "Les tribulations du dernier Sijilmassi", nous pouvons dire que l'être hybride, pour ne pas subir les affres d'une identité frustrée, est appelé à assumer pleinement sa construction identitaire spécifique qui consiste à être à cheval entre deux ou plusieurs cultures, et ce en se situant dans un espace culturel interstitiel. En cela, l'écriture de Fouad Laroui valorise toute tendance des êtres dont l'identité est complexe à "réaliser une alchimie des cultures"(62) au carrefour desquelles ils se trouvent.

Notes :

1 - Adama Coulibaly et Yao Louis Konan (dir.) : Les écritures migrantes. De l'exil à la migrance littéraire dans le roman francophone, L'Harmattan, coll. Espaces littéraires, Paris 2015, p. 52.

2 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, Julliard, Paris 1999, p. 7.

3 - Dans l'entrée "Machin" du Dictionnaire de français Littré en ligne, nous lisons : "Terme très trivial employé pour désigner une personne, un objet dont on ne se rappelle pas le nom". http://littre.reverso.net/dictionnaire/francais

4 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 35.

5 - Louis Dumont : Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Ed. rev. et corr., Seuil, coll. Points Essais, Paris 1991, p. 38.

6 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 7.

7 - Mikhaïl Bakhtine : Esthétique et théorie du roman, Gallimard, coll. Tel, Paris 1978, p. 385.

8 - Maurice Simo Djom : L'hybridité dans le roman autobiographique francophone contemporain, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis 2017, p. 289.
9 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 87.
10 - Maurice Simo Djom : op. cit., p. 51.
11 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 88.
12 - Ibid., p. 91.
13 - Ibid., p. 89.
14 - Ibid., p. 91.
15 - Maurice Simo Djom : op. cit., p. 149.
16 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 87.
17 - Alain Finkielkraut : L'identité malheureuse, Gallimard, Coll. Folio, Paris 2013, p. 87.
18 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 67.
19 - Ibid., p. 133.
20 - Ibid., p. 65.
21 - Ibid., p. 35.
22 - Aziza Awad : L'Immeuble parisien dans Pot-Bouille d'Emile Zola et dans Passage de Milan de Michel Butor : du chronotope au mythe, Edilivre, coll. Sciences Humaines/Politique Littérature, Paris 2011, p. 98.
23 - Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 72.
24 - Ibid., p. 135.
25 - L'union avec la nature fait défaut, puisque la scène se passe dans un immeuble. Ce manque est récupéré par le protagoniste à travers des rêveries : "Je ferme les yeux et je nous imagine tous deux sur la plage, la grâce de ta course vers l'eau". Fouad Laroui : Méfiez-vous des parachutistes, p. 138.
26 - Ibid., p. 169.
27 - Ibid.
28 - Ibid., p. 190.
29 - Faïza Guennoun et Taoufik el Bakali : "Le Clézio, passeur des mots et des sentiments dans Le livre des fuites", in Bahija Khadiri Yazami (coord.) : Des sentiments et des mots, F.L.S.H. Saïs-Fès, Fès 2017, p. 128.
30 - Fouad Laroui : Les tribulations du dernier Sijilmassi, Julliard, Paris 2014, pp. 40-42.
31 - Mikhaïl Bakhtine : op. cit., p. 389.
32 - La majorité des villes et des pays où se passent les événements sont des espaces familiers à Fouad Laroui. Azemmour est la ville de ses origines.
33 - Philippe Hamon : Texte et idéologie, P.U.F., coll. Quadrige, Paris 1984, p. 203.
34 - Fouad Laroui : Les tribulations du dernier Sijilmassi, p. 15.
35 - Ibid., p. 19.

36 - Ibid., p. 25.
37 - Ibid.
38 - Ibid., p. 22.
39 - Ibid., p. 9.
40 - Ibid., p. 70.
41 - Ibid., p. 108.
42 - Ibid., p. 106.
43 - Ibid., pp. 115-116.
44 - Ibid., p. 234.
45 - Ibid., pp. 11-12.
46 - Ibid., p. 157.
47 - Ibid., p. 296.
48 - Ibid., p. 208.
49 - Mikhaïl Bakhtine : op. cit., p. 374.
50 - Néologisme créé par l'écrivain pour désigner le retour permanent des incipit des œuvres lues en langue française chez Adam Sijilmassi.
51 - Fouad Laroui : Les tribulations du dernier Sijilmassi, pp. 159-160.
52 - Ibid., p.166.
53 - Ibid., p. 170.
54 - Ibid., p. 177.
55 - Ibid.
56 - Ibid., p. 205.
57 - Ibid., p. 295.
58 - Ibid., p. 178.
59 - Ibid., p. 309.
60 - Ibid.
61 - Pour plus de détails sur ces trois stratégies et bien aussi d'autres, voir Alex Mucchielli : L'identité, 8e éd. mise à jour, P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris 2011.
62 - Adama Coulibaly et Yao Louis Konan (dir.) : op. cit., p. 111.

Références :

1 - Awad, Aziza : L'Immeuble parisien dans Pot-Bouille d'Emile Zola et dans Passage de Milan de Michel Butor : du chronotope au mythe, Edilivre, coll. Sciences Humaines/Politique Littérature, Paris 2011.
2 - Bakhtine, Mikhaïl : Esthétique et théorie du roman, Gallimard, coll. Tel, Paris 1978.
3 - Coulibaly, Adama et Yao Louis Konan (dir.) : Les écritures migrantes. De l'exil à la migrance littéraire dans le roman francophone, L'Harmattan, coll. Espaces littéraires, Paris 2015.

4 - Djom, Maurice Simo : L'hybridité dans le roman autobiographique francophone contemporain, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis 2017.

5 - Dumont, Louis : Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Ed. rev. et corr., Seuil, coll. Points Essais, Paris 1991.

6 - Finkielkraut, Alain : L'identité malheureuse, Gallimard, Coll. Folio, Paris 2013.

7 - Guennoun, Faïza et Taoufik el Bakali : "Le Clézio, passeur des mots et des sentiments dans Le livre des fuites", in Bahija Khadiri Yazami (coord.) : Des sentiments et des mots, F.L.S.H. Saïs-Fès, Fès 2017.

8 - Hamon, Philippe : Texte et idéologie, P.U.F., coll. Quadrige, Paris 1984.

9 - Laroui, Fouad : Les tribulations du dernier Sijilmassi, Julliard, Paris 2014.

10 - Laroui, Fouad : Méfiez-vous des parachutistes, Julliard, Paris 1999.

11 - Mucchielli, Alex : L'identité, 8e éd. mise à jour, P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris 2011.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 45 - 59
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

La poétique du masque au théâtre une dramaturgie de la dissimulation et du rite

Fétigué Coulibaly
E. N. S. d'Abidjan, Côte d'Ivoire

Résumé :

Les masques connaissent une classification générale qui donne des masques de protection, des masques de carnaval et des masques de théâtre. Ils se sont imposés au théâtre et sont devenus depuis l'Antiquité grecque une composante dramaturgique fondamentale. Ils sont très divers et jouent des fonctions particulièrement diverses et différentes les unes des autres. Du point de vue de l'usage qui leur est réservé, ils sont soit ludiques, soit esthétiques ou religieux. Pendant que leur dimension ludique vient du divertissement qui caractérise le théâtre, celle dite esthétique découle des prouesses artistiques de l'artisan qui les fabrique. Quant à leur dimension religieuse, elle tire ses origines profondes du théâtre antique grec fondamentalement religieux par son émanation des cultes en l'honneur du dieu Dionysos.

Mots-clés :

théâtre antique, masques, déguisement, esthétique, sacralité.

The poetic of the mask in the theater A dramaturgy of concealment and ritual

Fétigué Coulibaly
Higher Normal School of Abidjan, Ivory Coast

Abstract:

Masks know a general classification which gives protective masks, carnival masks and theatrical masks. They have established themselves in the theater and since ancient Greece have become a fundamental dramaturgical component. They are very diverse and play particularly diverse and different functions. From the point of view of the use reserved for them, they are either playful, aesthetic or religious. While their playful dimension derives from the entertainment that characterizes the theater, the so-called aesthetic dimension derives from the artistic prowess of the craftsman who makes them. As for their religious dimension, it draws its deep origins from the fundamentally religious ancient Greek theater through its emanation from the cults in honor of the god Dionysus.

Keywords:

ancient theater, masks, disguise, aesthetics, sacrality.

Reçu le : 5/8/2021 - Accepté le : 31/8/2021
datoufetigue72@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

Introduction :

Le masque, objet universellement connu dans les sociétés primitives comme modernes, remontant à la plus haute Antiquité et apparaissant comme élément d'un costume ou accessoire destiné à changer l'allure de son porteur, constitue une pratique ancienne qui s'est développée à l'Antiquité puis plus tard avec la tradition du Carnaval. Cet objet dont on couvre le visage humain pour transformer son aspect naturel, représente généralement, selon le dictionnaire, "Trésor de la langue française informatisé" (TLFI), un visage ou une gueule animale, souvent grotesque, que l'on porte sur la face pour se déguiser. Recouvrant parfois tout ou partie du visage, il est porté dans diverses occasions de la vie sociale selon les peuples et les époques. Il symbolise un affect, un comportement ou un rôle, porté par les acteurs de théâtre dans diverses cultures et revêt une valeur sacrée dans l'accomplissement de cérémonies religieuses dans diverses sociétés extra-européennes. Destiné à dissimuler, représenter ou imiter un visage, il assure de nombreuses fonctions, variables selon les lieux et l'époque. C’est un simple objet de divertissement, un objet associé à un rite mais aussi un chef-d’œuvre artistique dont l’origine remonte depuis les temps immémoriaux. La présente étude se propose d’interroger le masque sous sa dimension à la fois sociale et théâtrale. Il s’agira en effet de décliner les catégories de masques, leurs fonctions sociales mais aussi de lever le voile sur leurs particularités dans le contexte spécifique du théâtre.

1 - La catégorisation des masques :

L’univers des masques est aussi vaste que sont nombreux les masques eux-mêmes. Prétendre, par conséquent, à une saisie exhaustive de tous ces masques s’avère une tâche bien vaine. Cependant, une classification non moins importante permet de dégager quatre grands groupes de masques. Il s’agit des masques

de protection, des masques rituels, des masques de carnaval et enfin des masques de théâtre.

1. Les masques de protection :

Les masques de protection, comme l'indique le nom, ne sont, en général, que de simples équipements de protection individuelle et surtout faciale. Il en existe toute une infinité. En effet, dans la présente étude, seulement quelques-uns vont faire l'objet d'analyse. Il s'agit surtout des masques de combat, les masques de sport, les masques de beauté, les masques à oxygène, les masques à gaz, les masques médicaux etc. Par exemple, le masque de catcheur est devenu un symbole du catch qu'utilisent par la plupart des catcheurs surtout mexicains (luchadores) pour lesquels cacher son visage avec un masque prend la forme et le sens d'une véritable tradition(1).

2. Les masques rituels :

Encore appelés masques sacrés en raison de l'usage que l'on en fait, les masques rituels sont très nombreux. Un masque est d'abord et avant tout un objet de bois à la base qui revêt une valeur sacrée dès l'instant où il est utilisé dans un contexte liturgique, c'est-à-dire lors de cérémonies rituelles. En ce moment, il bénéficie d'un ornement composé d'un certain nombre d'éléments, notamment un costume, des ornements, les attitudes propres à la danse, le halo de mystère, de puissance, de connaissances occultes qui l'accompagnent et qui sont choisis et associés en fonction de la sacralité du masque ou de la symbolique qu'il doit exprimer. Il est alors doté de pouvoirs spirituels, surnaturels qui lui confèrent le pouvoir de communiquer avec les génies et d'en être le porte-parole, mais aussi le pouvoir temporel qui lui confère agilité, adresse. Dans ce sens, il représente un autre être totalement différent de celui qui le porte et cet être représenté représente à son tour, lui aussi, une force naturelle d'origine divine, un guérisseur ou un esprit, un ancêtre, une divinité, un génie, un esprit qui revient pour bénir ou pour punir. En d'autres termes, le masque sacré est

un déguisement de l'homme qui assume ainsi une personnalité tout autre et, selon les conceptions religieuses, particulièrement en Afrique noire, l'homme masqué renonce, abandonne sa personnalité humaine pour incarner un être surnaturel. Il s'identifie comme originaire du "bois sacré"(2), sanctuaire des ancêtres et des esprits de la brousse(3). Cette dimension surnaturelle semble négligée ou ignorée du monde occidental qui, par projection de sa vision de l'art sculptural, considère le masque africain dans sa dimension esthétique et artistique plutôt que dans sa fonctionnalité au sein de la société qui le crée et qui l'utilise dans un ensemble d'actes sacramentels qui assurent son équilibre.

Le masque sacré investit toutes les formes de relations que l'homme entretient avec lui-même, avec ses semblables ou avec le monde. Dans cette perspective, le sculpteur, créateur de masques, travaille généralement à l'écart du village car il lui faut absolument observer de stricts interdits, subir parfois des purifications puisqu'il lui faut être nécessairement exempt de toute souillure pour pouvoir accomplir convenablement son travail, c'est-à-dire pour travailler tout en étant en conformité absolue avec les règles déontologiques en vigueur. Matérialisation d'êtres surnaturels ou des ancêtres et symbole du sacré, il a des formes qui varient selon les aires culturelles et les ethnies. En raison surtout de son caractère à la fois familier et insaisissable, il ne cesse d'exercer une fascination, un envoutement pour ce qu'il renvoie à celui qui le regarde et saisit le spectateur par le décalage qu'il crée entre sa forme extérieure et l'essence profonde de l'individu qu'il symbolise. Cet objet du mystère, étonnant par l'extraordinaire imagination de ses concepteurs, se révèle toujours le vecteur étonnant d'un pouvoir, pour la grande inquiétude ou le saisissement de qui le voit en action. C'est un fait socioculturel présent certes dans presque toutes les sociétés humaines et de tous les horizons du globe, mais sa représentativité en Afrique, surtout en Afrique au sud du Sahara,

semble particulièrement plus importante encore au point d'être "réputée, continent des masques"[4]. Ici, le masque est singulièrement suggestif, c'est-à-dire il donne à voir ce qui est inaccessible au regard humain et pose ainsi la question de l'identité. En effet, porter un masque, revient à cesser d'être soi, à désindividualiser la personne qui le porte et à schématiser l'individu. Le masque sacré devient ainsi l'incarnation des forces surnaturelles.

3. Les masques de carnaval :

Ce ne sont que des objets de simple déguisement, de dissimulation qui constituent des symboles de fête que l'on porte lors des fêtes participatives, en particulier le carnaval. La tradition qui consiste à porter un masque lors des fêtes du carnaval a des origines très anciennes. En général, le carnaval est fêté sous forme de parades à travers la ville, ou d'événements extérieurs où l'on mange et boit à satiété. En effet, considérés comme un rite de passage des ténèbres à la lumière, de l'hiver à l'été ainsi qu'une célébration de la fertilité, les carnavals sont inscrits dans le folklore depuis des siècles et leur capacité à attiser les foules en laissant des souvenirs impérissables demeure bien indéniable. L'histoire du carnaval a commencé bien avant les débuts du christianisme, à une ère où la fin de l'hiver marquait l'opportunité finale de manger de bons repas avant que les réserves de viande et autres aliments accumulés durant l'hiver ne périment et que l'on soit à court de nourriture. Au Moyen-âge, beaucoup avaient adopté les fêtes de carnaval comme partie prenante de la culture chrétienne, comme une fête précédant le Carême, qui correspond aux 40 jours de jeûne de Jésus selon le Nouveau Testament. Parmi ces célébrations, le célèbre "Mardi Gras"[5] est célébré la veille du "Mercredi des cendres"[6], comme un jour où l'on mange gras pour se préparer à la période du jeûne rituel qui suit.

Les fêtes du carnaval sont aujourd'hui célébrées aux quatre coins du globe, font partie intégrante de la culture de leur pays

et attirent des visiteurs du monde entier venus goûter aux plaisirs des sons carnavalesques. L'on en dénombre six à travers le monde. Il s'agit du Carnaval de Rio de Janeiro au Brésil, de celui de Santa Cruz de Tenerife, Iles Canaries, en Espagne, de celui de Nice en France, de celui de Cologne en Allemagne, de celui de Notting Hill à Londres au Royaume-Uni, celui de Copenhague au Danemark, celui de Bâle en Suisse, celui de Port-d'Espagne capitale de Trinité-et-Tobago, celui de Binche en Belgique, celui d'Oruro en Bolivie, celui de Venise en Italie et le Mardi Gras en Nouvelle-Orléans aux Etats-Unis d'Amérique, Quel que soit la ville, le pays où se déroulent la fête du Carnaval, les masques relèvent de constructions les plus élaborées, en papier mâché, en bois, peints, ornés de plumes ou de joyaux et leur fonction demeure la même, celle de dissimuler le visage des participants pour leur permettre d'inverser les rôles et de transgresser les interdits, la possibilité étant donnée à tout un chacun de sortir caché et de s'amuser en toute liberté. La quatrième catégorie est relative aux masques de théâtre dont le décryptage fait l'objet de la consécutive partie.

2 - Les masques de théâtre "formes et fonctions":

Le masque devient une composante dramaturgique depuis l'antiquité grecque, intégrant la création scénique. Innombrables ont les masques au théâtre qui, s'ils ne sont pas en parfaite continuité les uns avec les autres, obéissent à un certain nombre de critères communs. Il s'agit de masques, non pas de "personnage" au sens actuel du terme, mais des masques d'archétypes, pouvant jouer dans presque toutes les pièces. Autrement dit, ils ne reflètent, ni ne rappellent spécifiquement des personnages mais suivent la catégorisation des individus dans la société.

1. Les formes de masques théâtraux :

Les masques se distinguent selon les genres, en particulier la tragédie et la comédie. En effet, la tragédie mettait en scène vingt-huit (28) masques, dont six (6) masques de vieillards, huit

(8) masques de jeunes gens, huit (8) masques de femmes et six (6) masques de serviteurs. Chaque catégorie met en valeur une sorte de hiérarchie bien codifiée en fonction de l'âge, de la noblesse de naissance ou d'âme et cette codification se fait par des couleurs et des attributs. Par exemple, les masques de vieillards présentent l'homme blanc, de 60 ans, avec une barbe et des cheveux gris et les plus jeunes "vieillards" avec une barbe courte et des cheveux bruns car plus l'âge décroît plus les cheveux sont bruns, jusqu'à devenir blondeur chez, l'homme blond et l'homme plus blond. Ceux des jeunes gens sont imberbes car, la hiérarchie porte sur la valeur et la vigueur avec des cheveux longs et bouclés. Quant à ceux des femmes, ils les présentent dans toutes les tranches d'âge, de la vieille aux cheveux pendants à la fillette. N'empêche que beaucoup, parmi elles, ont les cheveux tonsurés ou rasés, rite qui se pratique pour le mariage, ou pour le deuil. S'agissant des masques des serviteurs, ou esclaves, ils ont soit les cheveux très courts, ou ramassés au sommet de la tête, soit un bonnet de peau. Il y a, parmi ces masques, trois masques d'hommes et trois masques de femmes avec le teint tout rouge et les traits peu flatteurs. En général, les masques de la tragédie traduisent, par leurs aspects, les sentiments d'horreur liés au genre tragique. Ils ont les sourcils hauts, les yeux écarquillés, la bouche grandement ouverte avec des cheveux qui peuvent être dressés sur la tête pour accentuer l'expressivité. Ils sont certes figés mais paraissent très expressifs.

Pour ce qui concerne la comédie, il y a la comédie ancienne avec Aristophane et celle dite nouvelle. En effet, la comédie ancienne, genre proche de l'art populaire, est, avec Aristophane, moins figée et l'invention y est plus grande. Elle met en scène trois catégories de masques. Il s'agit des masques de personnages fictifs ou grotesques avec un visage grimaçant et une bouche énorme, des masques représentant de manière caricaturale un personnage connu et réel, notamment un homme d'Etat, une personnalité publique, un savant, et enfin les masques des

personnages fantastiques. Tournée vers un surenchérissement des détails et des situations allant du bouffon au grossier, la comédie tend désormais à un assagissement certain et aboutit à ce qu'il convient d'appeler la comédie nouvelle. Celle-ci, moins outrée que son "ancêtre", renoue avec le système hiérarchisé des masques de la tragédie. Mais, les détails y sont plus nombreux, sans pour autant atteindre une forme de réalisme et deviennent rien qu'une caricature. Quelques masques de vieillards ou d'esclaves présentent des formes grotesques mais non obscènes. Dans cette comédie dite nouvelle, il y a un total de quarante-quatre (44) masques dont neuf (9) masques de vieillards, onze (11) masques de jeunes-gens, sept (7) masques de serviteurs mâles et dix-sept (17) masques de femmes. Alors que les hommes ont le teint halé et souvent la barbe, les femmes ont, quant à elles, la peau blanche et les cheveux colorés selon l'âge. Ils ne concernent pas seulement des catégories liées à l'âge, à la vitalité, mais surtout des caractères, par exemple l'oncle grondeur, le jeune premier, le rustre, le flatteur, la fausse vierge. De fait, ces caractéristiques psychologiques apparaissent sur les visages des masques, avec parfois un pli au front en signe de réflexion et de sérieux. Les émotions se marquent de manière exagérées et le comédien devant jouer avec le profil correspondant à l'humeur de la scène.

Ces masques servaient à tous les spectacles et n'étaient pas identifiés à un rôle seul dans une pièce déterminée. Ce genre permit néanmoins le développement d'un vrai artisanat du masque et d'une créativité accrue et le théâtre grec s'exporta vers l'empire romain, qui n'en appliqua pas tout à fait les mêmes codes, notamment en termes de masques. Le masque, étant porté par les personnages lors de la représentation théâtrale, est étroitement lié à l'intégration des personnages au théâtre. Dans l'antiquité grecque, lors des festivités relatives au culte de Dionysos, un chœur, composé de plusieurs personnages appelées choreutes dionysiaques et dirigé par un coryphée ou chef, chante

des hymnes dans le temple dionysiaque. C'est le coryphée, le chef du chœur, qui est à l'origine de l'institution de l'Acteur ou du personnage dans les représentations théâtrales[7]. En effet, la tradition rapporte que Thespis est le premier auteur dramatique à introduire, dans une représentation théâtrale, le tout premier Acteur connu sous le nom de "protagoniste"[8] et dont le rôle fut joué pour la première fois par Thespis lui-même : "pendant que le chœur chante les dithyrambes, l'acteur soliste, Thespis en l'occurrence, intercale des vers parlés. Le protagoniste joue alors tous les rôles"[9]. Thespis, dans son initiative novatrice d'invention des Acteurs de théâtre, se trouve suivi d'une part par Eschyle qui inventa le deuxième Acteur, le "deutéragoniste"[10], et d'autre part par Sophocle qui, lui, inventa le troisième acteur, le "tritagoniste"[11]. A propos justement des Acteurs, Henri Joseph Guillaume Patin écrit : "dans l'origine, dit Aristote, "les poètes eux-mêmes représentaient leurs tragédies". En présence du chœur qui leur était échu et qu'ils avaient instruit…, ils jouaient eux-mêmes cet unique personnage dont l'introduction, presque fortuite, avait produit le drame… Plus tard quand le progrès de l'action amena sur la scène un second, puis un troisième personnage, ils durent d'adjoindre deux autres Acteurs, mais auxquels ils apprirent… les rôles dont ils les chargeaient. Auteurs, Acteurs, chef de troupe, tout à la fois, les poètes accomplissaient ainsi… l'œuvre dramatique tout entière"[12].

A cause des excommunications, c'est-à-dire des censures ecclésiastiques, dirigées contre les Acteurs, le roi, Louis XIII, vient à leur secours avec un texte fort, l'édit royal, qui institue le statut d'Acteur ou de comédien dont le travail "ne puisse leur être imputé à blâme, ni préjudice à leur réputation dans le commerce public"[13]. Le "protagoniste", le "deutéragoniste" et le "tritagoniste" sont en fait des rôles à la fois des hommes et des femmes. Mais, à cette époque, tous ces rôles n'étaient joués que par des hommes seuls[14]. Ces Acteurs, exclusivement hommes, jouaient dans la même pièce plusieurs rôles, c'est-à-dire chacun

interprétait à lui seul trois à quatre rôles dans une même pièce.

Les Acteurs portaient absolument des masques, dont Aristote avoue ignorer l'origine[15] et qui obéissent à un certain nombre de critères communs. Il s'agit de masques d'archétypes utilisés dans presque toutes les pièces. Ils connaissent, par conséquent, une certaine classification qui permet de les identifier les uns des autres et qui tient compte des sous-genres du théâtre de l'époque, notamment la tragédie et la comédie. Ainsi, il y a, pour les représentations des pièces tragiques, trois masques archétypaux dont ceux des vieillards, des jeunes gens, des femmes et des serviteurs. Toutefois, à côté de ces masques archétypaux de la tragédie, somme toute anonymes, existaient, tout de même, quelques masques individuels, en particuliers ceux des héros aux attributs distinctifs et liés à l'épouvante, ceux des Divinités de la nature et des Monstres. Tous ces masques, avec des sourcils hauts, des yeux écarquillés, la bouche grandement ouverte, ont une expressivité accentuée parce qu'ils marquent les sentiments d'horreur lié au genre tragique. L'intention des auteurs tragiques était d'imposer au théâtre une certaine surréalité, c'est-à-dire de procéder à une sorte de doublement du signe théâtral. Ainsi, l'on raconte que "les premiers spectateurs de l'"Orestie" d'Eschyle, s'enfuirent, terrifiés, à l'apparition des Erynies"[16]. Quant aux représentations des pièces de la comédie, elles donnaient à voir sur la scène quatre types de masques dont ceux des vieillards, des jeunes-gens, des serviteurs mâles et des femmes. Ces masques comiques présentent deux aspects principaux, à savoir, les catégories liées à l'âge et au sexe d'un côté et les caractéristiques psychologiques de l'autre.

2. Les fonctions dramaturgiques des masques :

Le masque répond, au théâtre, à des impératifs dramaturgiques fondamentaux. En effet, il permet au metteur en scène d'user du déguisement et du "surdéguisement" pour dissimuler de façon adéquate le sexe et l'âge de l'Acteur qui le

porte sur scène. Outre cette fonction de dissimulation de sexe et d'âge, il permet également les changements de rôle et l'identification rapide des Acteurs sur scène. Au-delà de ces fonctions à dimension transversale, force est aussi de noter qu'il revêt d'autres fonctions bien spécifiques, notamment ludique ou festive, esthétique ou artistique et religieuse ou sacrée. La fonction ludique des masques est perceptible surtout dans la représentation des pièces comiques. Le spectacle, dans son déroulement, déploie tous les registres du comique amplifié par l'aspect physique des masques, y compris le jeu dramatique sur scène. En effet, dans la Grèce antique, les spectacles dramatiques font partie des fêtes officielles et sont l'objet de concours. En tant que lieu d'interaction multiple, le théâtre a pour but de plaire et de divertir les spectateurs, en leur permettant d'éprouver des émotions variées. Le théâtre, en tant que lieu d'interaction multiple, d'une part, entre les Acteurs et d'autre part, entre le dramaturge et le public, a pour but de plaire et de divertir les spectateurs, en leur permettant d'éprouver des émotions variées. En effet, le spectacle, dans son déroulement, déploie tous les registres du comique amplifié par l'aspect physique des masques et le jeu dramatique sur scène. En effet, dans la Grèce antique, les spectacles dramatiques font partie des fêtes officielles et sont l'objet de concours où l'on se divertit.

Les masques deviennent alors des accessoires permettant aux acteurs d'être mieux vus et identifiés du public. Celui-ci éprouve du plaisir à s'émouvoir pour des personnages sur scène, faisant de la représentation "un fait de communication", "une pratique sémiotique"(17) qui "construit un système de signes qui s'articule avec les signes linguistiques du dialogue, et qui, de ce fait, fournit au discours des personnages ses conditions d'énonciation"(18). Le jeu dramatique devient un moment merveilleux et fantastique par le divertissement qu'il procure. Même si, pour Molière, "c'est une étrange entreprise que celle de

faire rire les honnêtes gens"[19], Bertolt Brecht reconnaît, pour sa part, que "l'affaire du théâtre a toujours été de divertir les hommes"[20]. Les masques et déguisements ont leur part dans un décor qui évoque la multiplicité des significations. Le spectacle illustre la fête et met en scène la fête, en faisant intervenir une féerie qui transforme les rapports des Acteurs et l'ordre du monde pour devenir une expression de joie, un surenchérissement de l'existence. Ainsi, à l'instar des festivités des carnavals, le spectacle de théâtre, grâce aux masques, égaie le public, en lui garantissant un amusement, un passe-temps, une récréation particulièrement historique. L'"esthétique" désigne ce qui participe de l'art, c'est-à-dire de l'amélioration de l'aspect exclusivement formel d'une chose ou d'un objet et qui constitue la caractéristique principale de sa beauté. Il s'agit de l'ensemble des caractéristiques qui déterminent l'aspect formel d'une chose, son aspect physique. En ce sens, la fonction esthétique du masque désigne les caractéristiques formelles de ce masque, son apparence ou aspect physique, mieux encore sa beauté. En tant qu'objet, le masque est un produit de l'imagination créatrice de l'artisan, donc un produit fabriqué et stylisé. Etant donné le plus grand art et toutes les perfections possibles avec lesquels il est fabriqué, il devient une œuvre d'art, un chef-d'œuvre artistique qui, par sa beauté, aiguise et attise l'appréciation, l'admiration, et la séduction. Les masques au théâtre sont fabriqués avec le plus grand soin si bien qu'ils révèlent les prouesses artistiques de leur fabricant.

Par cette beauté exceptionnelle, relevant de leur aspect formel, les masques de théâtre revêtent un rôle purement esthétique. Le théâtre antique grec qui émerge des profondeurs des cultes dionysiaques et qui est organisé de manière à instaurer la communication avec les dieux et remettre en question leurs actions sur les humains, est essentiellement religieux. Par ailleurs, les masques utilisés dans ce contexte liturgique ne peuvent que revêtir une valeur sacrée. Il participe de l'irréalité,

de l'invisible, voire du surnaturel parce que porté dans l'accomplissement de cérémonies religieuses, comme c'est encore le cas aujourd'hui dans diverses sociétés. L'intention recherchée par les auteurs tragiques est d'imposer au théâtre une certaine surréalité, c'est-à-dire de procéder à une sorte de doublement du signe théâtral. En effet, il y a "dans le procédé de dédoublement, non seulement la représentation graphique du masque, mais l'expression fonctionnelle d'un type précis de civilisation"(21). Cette quête de surréalité constitue une préoccupation si essentielle que l'on raconte que lors de la représentation théâtrale de l'"Orestie" d'Eschyle, "les premiers spectateurs... s'enfuirent, terrifiés, à l'apparition des Erynies"(22). Dans la mythologie grecque, les Erinyes ou Erinnyes ne sont que des déesses grecques de la Vengeance et du Châtiment, c'est-à-dire des divinités persécutrices, des "déesses infernales" qui, selon Eschyle, sont transformées en "semnaì", "vénérables", après l'acquittement d'Oreste, occasion à laquelle Athéna aurait obtenu d'elles qu'elles devinssent des divinités protectrices d'Athènes sous le rôle de gardiennes de la justice. Pour conjurer leurs maléfices, les Grecs les ont appelés, par antiphrase, les "Euménides", c'est-à-dire les Bienveillantes(23). Dans les sociétés primitives tout comme dans celles de la Grèce antique, le masque est irréductiblement lié au sacré et représente, à l'intérieur d'un rite, le moment où l'homme qui s'en revêt, entre en contact avec des forces extérieures à lui et qu'il "incarne" ou reçoit et marque ainsi la disparition de l'homme individuel derrière une figure(24). Le masque devient ainsi un déguisement de l'homme qui assume ainsi une personnalité tout autre.

Conclusion :

En définitive, les masques constituent, depuis l'Antiquité grecque, une composante dramaturgique irréductible. Ils sont particulièrement nombreux et répartis selon les sous-genres du théâtre, notamment la tragédie et la comédie. Selon les usages

que l'on en fait, ils se subdivisent en plusieurs catégories et revêtent diverses fonctions dont les plus significatives sont les fonctions esthétiques, ludiques et sacrées. Les masques ont une origine très lointaine et continuent encore aujourd'hui à régner dans la plupart des sociétés contemporaines. Avec l'évolution du théâtre qui a évolué d'abord par imitation, ensuite contestation et enfin transgression des formes dramaturgiques du théâtre de l'antiquité grecque, les masques, comme par enchantement, ont disparu, de nos jours, de l'univers théâtral.

Notes :

1 - https://www.wikipédia.org/wiki/masque

2 - Terme désignant un lieu, encore appelée sanctuaire, parfois bordé de grands arbres revêtant une très grande importance religieuse et sociale pour une communauté humaine donnée.

3 - Dominique Juhé-Beaulaton (dir.) : Forêts sacrées et sanctuaires boisés, des créations culturelles et biologiques, Karthala, Paris 2010.

4 - https://www.masque-africain.com

5 - Le Mardi gras vient d'une pratique religieuse chrétienne, qui consistait à s'amuser et à manger "gras" avant le Carême, période de 40 jours de jeûne et d'abstinence précédent Pâques. C'est une période festive qui marque la fin de la "semaine des sept jours gras".

6 - Pour les catholiques, le Mercredi des Cendres, lendemain du Mardi gras, est un jour de pénitence qui marque le début du Carême. C'est une fête mobile.

7 - Dominique Bertrand et Jean-Louis Haquette : Le théâtre, Editions Bréal, Paris 1996, p. 21.

8 - Terme désignant le premier Acteur jouant le rôle principal. Cet Acteur est unique à l'origine et parle au chœur.

9 - https://fr.wikipedia.org/wiki/théâtre-grec-antique

10 - Terme désignant le deuxième Acteur jouant le deuxième rôle le plus important.

11 - Terme désignant le troisième Acteur jouant le troisième rôle.

12 - Henri Joseph Guillaume Patin : Etudes sur les Tragiques grecs ou Examen critique d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, tome premier, L. Hachette, Paris 1841, p. 102.

13 - Catherine Guillot : "Richelieu et le théâtre", Transversalités, 2011/1, N° 117, p. 95.

14 - Lucien de Samosate : Œuvres complètes, Traduit par Emile Chambry et

autres, Editions Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris 2015, p. 316.
15 - Aristote : Poétique, traduction du grec par Odette Bellevenue et Séverine Auffret, Editions Mille et une nuits, Paris 1997, p. 15-16.
16 - Dominique Bertrand et Jean-Louis Haquette : op. cit., p. 23.
17 - Anne Ubersfeld : Lire le théâtre II, l'école du spectateur, Belin, Paris 1996, p. 18.
18 - Ibid., p. 11.
19 - Robert Drouin et Josette Féral : "Faire rire les honnêtes gens...", Jeu, Revue de théâtre, 104, 2002, p. 81.
20 - Bertolt Brecht cité par Cosimo Campa : La littérature européenne, Studyrama, Paris 2005, p. 79.
21 - Claude Lévi-Strauss : Anthropologie structurale, Plon, Paris 1958, p. 291.
22 - Dominique Bertrand et Jean-Louis Haquette : Le théâtre, p. 23.
23 - Eschyle : Les Euménides, Traduit par Leconte de Lisle, Belles Lettres, Paris 1989.
24 - Dominique Bertrand et Jean-Louis Haquette : op. cit., p. 15.

Références :

1 - Aristote : Poétique, traduction du grec par Odette Bellevenue et Séverine Auffret, Editions Mille et une nuits, Paris 1997.
2 - Bertrand, Dominique et Jean-Louis Haquette : Le théâtre, Editions Bréal, Paris 1996.
3 - Campa, Cosimo : La littérature européenne, Studyrama, Paris 2005.
4 - Drouin, Robert et Josette Feral : "Faire rire les honnêtes gens...", Jeu, Revue de théâtre, 104, 2002.
5 - Eschyle : Les Euménides, Traduit par Leconte de Lisle, Belles Lettres, Paris 1989.
6 - Guillot, Catherine : "Richelieu et le théâtre", Transversalités, 2011, N° 117.
7 - Juhe-Beaulaton, Dominique (dir.) : Forêts sacrées et sanctuaires boisés, des créations culturelles et biologiques, Karthala, Paris 2010.
8 - Levi-Strauss, Claude : Anthropologie structurale, Plon, Paris 1958.
9 - Patin, Henri Joseph Guillaume : Etudes sur les Tragiques grecs ou Examen critique d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, T.1, L. Hachette, Paris 1841.
10 - Samosate, Lucien de : Œuvres complètes, Traduit par Emile Chambry et autres, Editions Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris 2015.
11 - Ubersfeld, Anne : Lire le théâtre II, Belin, Paris 1996.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 61 - 77
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

L’image de l’Islam chez quelques voyageurs romantiques français

Dr Asmaa el Meknassi
Université Mohammed V, Rabat, Maroc

Résumé :

L’Orient préoccupait l’Occident bien avant l’avènement du romantisme, qu’il s’agisse de sa politique, de sa richesse, de sa force militaire... On en débattait dans les cours européennes depuis des siècles, mais pas uniquement étant donné qu’il était devenu un sujet / objet d’études des clercs, philosophes, scientifiques sans oublier les littérateurs et les artistes qui, dès le début du XIX^{e} siècle vont instituer la notion de "voyage en Orient" : dorénavant on ne parle d’Orient qu’après l’avoir visité mais malgré cela l’image qu’en donnent les voyageurs demeure pour une grande part très proche de celle stéréotypée et livresque, héritée des siècles passés.

Mots-clés :

Islam, Orient, Romantiques, représentation stéréotypée, altérité.

The image of Islam in some French romantic travelers

Dr Asmaa el Meknassi
Mohammed V University of Rabat, Morocco

Abstract:

The Orient, preoccupied the West well before the advent of Romanticism, whether it be its politics, its wealth, its military strength... It was discussed in the European courts for centuries, but not only since it had become a subject / object of study of clerics, philosophers, scientists without forgetting the writers and artists who, from the beginning of the nineteenth century will institute the notion of "travel to the East": From now on, one speaks of the Orient only after having visited it, but despite this, the image given by travelers remains for the most part very close to the stereotyped and bookish one, inherited from the past centuries.

Keywords:

Islam, Orient, Romantics, stereotypical representation, otherness.

Les romantiques, qu’ils soient poètes, romanciers, peintres..., ont pratiquement tous répandu à "l’appel de l’Orient" au XIX^{e} siècle, à l’exception de V. Hugo qui s’est contenté de

Reçu le : 9/8/2021 - Accepté le : 28/8/2021
asmaaelmeknassi@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

voyager en Andalousie[1]. Ils y ont effectué un séjour mémorable couronné par un récit très attendu à l'époque, et très étudié depuis. L'Orient, leur permettait surtout de mettre en pratique plusieurs de leurs nouveaux principes, qui leur permettaient et d'affirmer leur identité propre et de les opposer au courant classique, notamment : "l'exotisme", "l'Histoire", "la religion", "l'exaltation de la nature et du moi", etc. A cette époque, l'expérience viatique était une entreprise très sérieuse qui nécessitait une longue préparation intellectuelle et mentale[2] mais également de grandes ressources matérielles[3], vu qu'elle durait plusieurs mois voire années. De plus, comme ils en espéraient beaucoup sur le plan littéraire, son accomplissement était précédé par des années de recherches et de documentation. Ainsi avant de se rendre en Orient, les voyageurs avaient beaucoup étudié leur sujet et ce des points de vue de sa géographie, de son climat, de son économie, de son idéologie... La représentation qu'ils en livrent, dans leur relation viatique, se caractérise par la recherche d'originalité mais sans pour autant chercher à heurter l'horizon d'attente des lecteurs qui les suivaient pratiquement pas à pas, dans leurs pérégrinations levantines, via les journaux[4]. La représentation de l'Islam, la religion dominante au Levant, ne déroge point à cette règle ainsi que les lignes qui suivent vont le démontrer.

En débarquant en Orient, les voyageurs, notamment Lamartine dans ses Impressions, pensées et paysages pendant un Voyage en Orient de (1831-1833), Nerval, dans son Voyage en Orient (1842-1843), Flaubert, dans Le voyage en Orient[5], Du Camp, dans Le Nil, l'Egypte, la Nubie et finalement Gautier dans Constantinople (1851) sont attirés par tout ce qui représente et concentre l'altérité d'une part, et reflète l'identité orientale de l'autre. En allant en Orient, ils cherchent tout ce qui est authentique et représente l'essence de l'altérité, à leurs yeux, et dont la quintessence est bien entendu symbolisée par la religion musulmane[6].

L'intérêt pour l'Islam s'explique par le fait qu'il constitue la religion dominante dans tout l'Orient, au grand dam de Chateaubriand, qui était le seul à critiquer tout ce qui touchait de près ou de loin à l'Orient musulman(7). De plus, comme à cette époque les termes "Orient - Islam" ou encore "oriental - musulman" étaient interchangeables, tout ce qui entourait les voyageurs était plus ou moins interprété comme étant lié à l'Islam, même quand ce n'était pas le cas(8).

La religion est d'abord évoquée par des signes et des symboles extérieurs, qui rappellent l'orientalisme de pacotille des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Ainsi, au détour d'une rue, on entrevoit le minaret(9) d'une mosquée, ou encore un homme en train d'égrener son chapelet, de prier ou de faire ses ablutions, se préparant ainsi à la prière, ou encore, aperçoit-on, en se promenant, "le couvent des derviches tourneurs"(10), ou hurleurs… thématiques, par ailleurs, très prisées par la peinture de l'époque(11), et d'ailleurs, les voyageurs eux-mêmes y font référence, pour rapprocher encore plus leur lecteur du spectacle qui s'offre à leurs yeux(12). C'est que le voyageur n'oublie, à aucun moment, que son récit est attendu, qu'il doit offrir du dépaysement sans trop dépayser le lecteur ou déranger sa propre représentation de l'Autre et de l'Ailleurs, étant un lecteur averti, partageant la culture du voyageur(13).

Généralement ces signes sont de l'ordre du visuel ; il s'agit d'allusions fugitives, sans valeur religieuse spécifique destinées à rappeler que nous sommes en pays étranger, aux coutumes différentes : elles font partie d'une sorte de spectacle qui s'offre au voyageur, sans que celui-ci y attache une importance extrême(14). C'est par ces mots que C. Grossir explique la présence de ces signes dans l'Itinéraire de Chateaubriand. Mais cela n'est pas une caractéristique du récit du pionnier du "voyage en Orient", comme elle le laisse entendre, l'opposant en cela à Lamartine et Nerval qui, selon elle, ont montré plus d'intérêt à la religion musulmane. Ceci n'est certes pas faux, mais cela

n'empêche pas qu'on trouve des évocations de l'Islam par le biais de signes et de symboles s'y référant - chapelet, minaret, fêtes religieuses, vue de santons -, dans toutes les relations de voyage, précédemment évoquées. On relève, en effet, la présence de ces signes dans tous les récits de voyage, avec le même objectif : signaler qu'on est en pays étranger ou le rappeler(15). Effectivement, et comme mentionné plus haut, cela est lié à l'existence de cet horizon d'attente qui conditionne quelque part le récit de voyage et explique l'existence de certains "lieux communs" qui auraient pu disparaître des relations des voyageurs qui ont vu de leurs propres yeux et qui ont vécu dans l'Orient réel ! Cependant il n'en est rien. En effet, le voyageur se sait attendu sur certains sujets ; conscient qu'il ne peut les éviter, il ruse et use de différentes stratégies scripturales ; ainsi, peut-il les évoquer, en parler brièvement mais vue la spécificité du récit de voyage - un récit fait avec d'autres récits(16), vu que c'est un genre littéraire qui appelle le collage, selon Jean Roudaut(17) - la difficulté est contournée d'une autre manière : les voyageurs, peuvent renvoyer le lecteur à d'autres récits de voyage(18). Par moment, par exemple, si une description dont les raisons ne sont pas toujours convaincantes : ils peuvent l'éviter parce qu'ils supposent que tel ou tel lieu (mosquée, tékké...) est assez connu, et qu'il ne nécessite pas de descriptions supplémentaires, ou encore, la contournent-ils sous prétexte qu'il n'y a rien à décrire, ou que le lieu dont il est question, est connu du voyageur(19).

Parallèlement aux signes visuels relevés par tous les voyageurs, certains, principalement Nerval et Gautier, introduisent des signes d'ordre auditif, dans leur relation, ce qui particularise celle-ci et montre que son auteur était plus sensible à des éléments non présents chez les prédécesseurs. L'élément auditif dont il est question est l'appel à la prière ou comme le désigne Nerval, le "chant du Muezzin", qu'il dit entendre, à plusieurs reprises dans son texte du fait qu'"une petite mosquée

accompagnée d'un minaret" se trouvait juste "plus loin" de là où il habitait[20]. Ce qui est surprenant c'est que ce "chant" l'emplit d'une "indicible mélancolie"[21]; mais comme à l'accoutumée, il ne s'étalera pas davantage sur la description de ses sentiments[22]. Une observation semblable se retrouve chez Gautier qui s'impatientait de voir la "valse" des derviches. En effet, en attendant le début du "spectacle"[23], ou "la danse proprement dite", les derviches prient. Les sons émis et que Gautier qualifie de "bourdonnement pieux", "par sa persistance monotone, finissent par agir fortement sur l'organisme même des incrédules", mais quelques lignes plus loin, l'attention, il va la concentrer sur son ressenti ; il décrira alors ce que l'atmosphère (musique et dikr) a fait naître en lui :

Cet air, d'un charme bizarre, me faisait naître au cœur des nostalgies de pays inconnus, des tristesses et des joies inexplicables, des envies folles de m'abandonner aux ondulations enivrantes du rythme. Des souvenirs d'existences antérieures me revenaient en foule, des physionomies connues et que cependant je n'avais jamais rencontrées dans ce monde me souriaient avec une expression indéfinissable de reproche et d'amour[24].

Gautier, est en effet, l'un des rares voyageurs qui tout en relevant le caractère "bizarre", "sauvage", et "primitif"[25] de la cérémonie à laquelle il assiste, ne cache pas son émerveillement[26] par les sons, mélodies qui ne trouvent généralement pas grâce aux yeux - ou pour être précise - aux oreilles des voyageurs[27]! Cependant, en déplaçant l'appel à la prière et la séance du "dikr" de la sphère religieuse et en les circonscrivant dans celle du spectacle (chant et dance) les voyageurs leur ôtent toute sacralité ! Parler d'islamophilie des voyageurs semble alors dénué de sens !

Une autre manifestation de la religion musulmane a retenu l'attention des voyageurs sans pour autant bénéficier d'un meilleur traitement, il s'agit de la prière, deuxième pilier de l'Islam, après la "Shahada" dont on ne parle guère dans les récits

de voyage, ni d'ailleurs des principes de l'Islam, ses préceptes… La prière a particulièrement retenu l'attention des voyageurs, de même que l'avaient fait les mosquées, pour l'aspect architectural. Cet intérêt se manifeste d'abord par le nombre de fois où il est question de mosquées, de prière ; ce qui expliquerait cet engouement, même de la part de Chateaubriand(28), c'est justement leur caractère sacré et surtout parce que la mosquée est le haut lieu de l'Islam. Frappée d'interdit, plus social que religieux(29), elle attire la curiosité des étrangers. Tandis que Chateaubriand dit qu'il s'abstient de la visiter de l'intérieur de peur d'être tué(30), Lamartine bien que le gouverneur de Jérusalem lui propose de lui en faciliter l'accès, refuse sous prétexte de ne pas heurter la sensibilité de la population locale. Mais il aura la possibilité d'en visiter plusieurs, à Constantinople, en compagnie de l'ambassadeur de France qui lui a proposé "de l'accompagner dans la visite que tous les ambassadeurs nouvellement arrivés ont le droit de faire à Sainte-Sophie"(31). Mais il restera silencieux sur la visite des autres mosquées. On ne saura pas quels moyens il a utilisés pour s'y introduire.

Ses successeurs vont aussi tout faire pour y pénétrer, tel est le cas de Nerval et Du Camp. Et si le premier affirme que le déguisement l'y a aidé, le second y va très fort : il affirme s'y être pris en corrompant l'imam même de la mosquée(32). On se demande d'ailleurs pourquoi il en était ainsi, vu qu'il avait précisé auparavant que, depuis la Campagne de Bonaparte, toutes les portes s'ouvraient devant les Français et qu'au Caire "on (ajoute-t-il) nous traite au contraire avec déférence"(33). Ce qui nous fait douter de ce qu'avance Du Camp, c'est que son compagnon de route, Flaubert, déclare avoir visité ladite mosquée ; mais on ne retrouve nulle trace de la corruption de l'Imam, voire même de la discussion avec lui. Il précise : "Mosquée de Hassan : vestibule rond, pendentifs ou stalactites, grandes cordes qui pendent d'en haut. Nous mettons

des babouches de palmier"[34] ce qui signifie qu'ils se sont (lui et Du Camp) introduits à l'intérieur de la mosquée ; mais on ne trouve nulle trace de conversation avec l'imam. On pourrait rétorquer que Flaubert n'a pas assisté à ladite conversation. Si c'était le cas il l'aurait signalé, comme à l'accoutumée[35].

Quant à Gautier, il énonce qu'à Constantinople, les chrétiens ne sont pas les bienvenus dans les mosquées aux heures de la prière, il ne dit pas expressément ce qu'il en est en dehors de celles-ci[36]; n'empêche que dans la "tekké" des derviches, la représentation est précédée de la prière qu'il décrit rapidement[37], étant donné qu'il s'impatientait de voir commencer la "danse" des derviches tourneurs[38]. Les informations sur la prière demeurent assez floues dans les récits de nos voyageurs. Gautier, par exemple, met l'accent sur les ablutions[39] qui précèdent la prière. Il insiste là-dessus mais aussi pour rappeler que la propreté est une caractéristique musulmane, voire même une obligation religieuse[40]. N'oublions pas que Du Camp, dans sa relation, y avait consacré plusieurs pages qui étaient justement adressées à Gautier. Il y détaillait les ablutions ainsi que "les oraisons particulières attachées à cette cérémonie préparatoire et indispensable à toute prière"[41]. Et pour donner du poids à ces informations, il prétend les avoir recueillies de "l'iman (sic) lui-même" qu'il précise avoir corrompu "avec un medjidi (cinq francs)".

Gautier et Lamartine sont les seuls à insister sur la piété mais également la sincérité religieuse des musulmans qui délaissent leur boutique pour répondre à l'appel à la prière :

Car, explique-t-il, les Turcs n'oublient jamais leurs devoirs religieux, et ils s'interrompent tranquillement au milieu d'un marché, laissant l'acheteur en suspens, pour s'agenouiller sur leurs tapis, orientés vers la Mecque, et faire leur prière avec autant de dévotion que s'ils étaient sous le dôme de Sainte Sophie ou du sultan Achmet[42].

Mais malgré cet intérêt pour la prière, il est à noter que les

informations que livrent les voyageurs s'en tiennent généralement à sa description "formelle". Lamartine qui était l'hôte de l'émir Béschir décrit la scène de la prière qu'il a pu suivre depuis l'appartement qu'il occupait dans le château de l'Emir :

Quand il fit jour, je vis à travers les grilles plusieurs musulmans qui faisaient leur prière dans la grande cour du palais. Il étendent un tapis par terre pour ne point toucher la poussière, ils se tiennent un moment debout, puis ils s'inclinent d'une seule pièce et touchent plusieurs fois le tapis du front, le visage toujours tourné du côté de la mosquée ; ils se couchent ensuite à plat ventre sur le tapis ; ils frappent la terre du front ; ils se relèvent et recommencent un grand nombre de fois les mêmes cérémonies, en reprenant les mêmes attitudes et en murmurant des prières(43).

Sa description, comme on le voit, est loin d'être fidèle au déroulement normal de la prière, et ne dépasse pas ce qu'il prétend en avoir vu. Elle rappelle, en fait, ce qu'en dit Chateaubriand, dans l'Itinéraire : "espèce de culbutes religieuses"(44) sauf que quelques lignes plus loin, et comme pour répondre à son devancier, Lamartine précise :

Je n'ai pu trouver le moindre ridicule dans ces attitudes et dans ces cérémonies, quelque bizarres qu'elles semblent à notre intelligence. La physionomie des musulmans est tellement pénétrée du sentiment religieux qu'ils expriment par ces gestes, que j'ai toujours profondément respecté leur prière ; le motif sanctifie tout(45).

Ce qui est toutefois surprenant c'est que le compositeur du "Lac" ne va pas pousser plus loin sa curiosité ; il ne cherchera point à savoir le sens caché des "mouvements" faits pendant la prière, ni ce qui est "murmuré par les prieurs". Cela est d'autant plus surprenant que son jugement est "respectueux" et répond à celui négatif de son prédécesseur mais surtout que d'habitude il s'enquiert de détails pointus sur d'autres sujets, comme la

politique, la poésie ou le cheval arabes… mais il ne juge pas bon de comprendre l'essence de la prière musulmane !

Plus surprenante encore est la peinture de Gautier, plus connu, lui, pour son islamophilie, et particulièrement pour avoir exprimé le désir de se convertir à l'Islam. Sa description de la prière n'est pas plus heureuse :

Les prières commencèrent, et avec elles les génuflexions, les prosternations, les simagrées ordinaires du culte musulman, si bizarres pour nous, et qui seraient aisément risibles sans la conviction et la gravité que les fidèles y mettent. Ces alternatives d'élévation et d'abaissement font penser aux poulets qui se précipitent avidement le bec contre terre et se relèvent après avoir saisi le grain ou le vermisseau qu'ils convoitent(46).

Mais on remarque que malgré cela, elle ne met pas en doute la ferveur des musulmans(47), restant en cela le disciple de Lamartine. Notons que généralement les successeurs de celui-ci suivront son exemple en se contentant de signaler l'acte de la prière sans chercher à en comprendre le sens ni la symbolique. C'est le cas de Gautier, de Nerval et de Flaubert, qui demeurent, du reste, très discrets sur la question, en dépit de la présence d'informations disséminées çà et là dans leur relation. Seul Du Camp déroge quelque peu à cette règle. En effet, celui-ci, qui prétend s'être introduit dans la mosquée du Sultan Haçan(48), au moment de la prière du vendredi, ne donne guère d'informations sur le déroulement de ladite prière, ni sur le prêche qui la caractérise, sachant qu'il précise que l'imam qu'il prétend avoir corrompu lui a expliqué "longuement ce qui se passait devant (lui)"(49); par contre il va donner beaucoup de détails sur les ablutions, comme nous l'avons signalé plus haut. Ainsi le lecteur reste sur sa faim surtout que la promesse était grande : "cet honnête homme m'expliquait longuement ce qui se passait devant moi"(50).

Par conséquent, nous voyons que malgré l'intérêt porté à la question de la prière, les textes promettent, en fait, plus qu'ils

ne livrent au lecteur ; la même remarque peut être faite sur d’autres manifestations de la religion islamique telles le "Dikr", le pèlerinage de la Mecque… qui sont évoqués à maintes reprises dans les récits de tous les voyageurs mais sans que cela signifie que la masse informationnelle soit importante. Par contre, la tolérance légendaire des musulmans fera couler plus d’encre.

Effectivement, les voyageurs romantiques, en digne héritiers de la philosophie des lumières - qui avait retenu la tolérance pour être l’une des principales caractéristiques de l’Islam - reprennent cette question ; elle constitue par ailleurs un sujet de débat et de discorde entre eux, étant donné que leurs opinions la concernant divergent(51). Rappelons que Chateaubriand voyageait en croisé. Et en tant que tel, il menait un combat acharné contre l’Islam. Son acharnement s’est focalisé justement sur ce trait distinctif que ne conteste généralement personne : la tolérance. Et pour donner plus de force à son point de vue, il fait coïncider la supposée "intolérance des musulmans" avec un sujet très sensible : la situation des Pères de l’Eglise, à Jérusalem, dont de la partie consacrée à la Terre sainte. Notons que Lamartine, mais également les autres voyageurs, vont le reprendre pour corriger ses affabulations sur ce sujet. Chateaubriand, dans de longs passages, très détaillés prétendait que les religieux subissaient les pires avanies de la part des Turcs(52):

Les Religieux de Terre-Sainte ont d’autant de mérite, qu’en prodiguant aux pèlerins de Jérusalem la charité de Jésus-Christ, ils ont gardé pour eux la Croix qui fut plantée sur ces mêmes bords. Ce Père au cœur limpido e bianco m’assurait encore qu’il trouvait la vie qu’il menait depuis cinquante ans, un vero paradisiio. Veut-on savoir ce que c’est que ce paradis ? Tous les jours une avanie, la menace des coups de bâton, des fers et de la mort…

Lamartine va battre en brèche les mensonges de son prédécesseur :

Les voyageurs ont fait une peinture romanesque et fausse de ces couvents de la Terre sainte. Rien n'est moins poétique ni moins religieux, vu de près. La pensée en est grande et belle. Des hommes s'arrachent aux délices de la civilisation d'Occident pour aller exposer leur existence ou mener une vie de privation et de martyre parmi les persécuteurs de leur culte, sur les lieux mêmes où les mystères de leur religion ont consacré la terre. Ils jeunent, ils veillent, ils prient, au milieu des blasphèmes des Turcs et des Arabes, pour qu'un peu d'encens chrétien fume encore... Tout cela est beau et grand dans la pensée ; mais dans le fait il faut en rabattre presque tout le grandiose. Il n'y a point de persécution, il n'y a point de martyre ; tout autour de ces hospices, une population chrétienne est aux ordres et au service des moines de ces couvents. Les Turcs ne les inquiètent nullement ; au contraire, ils les protègent. C'est le peuple le plus tolérant de la terre, et qui comprend le mieux le culte et la prière(53).

Dans ce passage, Lamartine répond presque mot pour mot aux prétendues "vérités" avancées par Chateaubriand, quelques années plus tôt ; celui-ci ignorait ou a fait semblant d'ignorer que le gouvernement musulman assurait aux chrétiens la protection aussi bien de leur personne que de leurs biens sur son sol, du fait de leur statut de "dhimis"(54). Les autres voyageurs n'en parlent pas expressément mais ils ne corroborent pas les dires de leur prédécesseur. Ainsi, Flaubert assure avoir fait plusieurs visites aux églises de Jérusalem. Ce qu'il relève surtout c'est la richesse de quelques-unes d'entre elles(55), principalement l'église arménienne ; ce qui contredit les dires de Chateaubriand. Il semble même dégoûté par le mauvais goût lié à la richesse de cette église :

L'Arménien me paraît ici quelque chose de bien puissant en Orient ; il y a de ces inutilités de propriétaire, qui dénotent le gousset plein... l'église est surprenante de richesse, le mauvais goût atteint là presque à la majesté(56).

Par ailleurs, il assure, comme l'a fait Lamartine, avant lui,

que le problème vient des religieux, eux-mêmes, qui se livrent bataille, en raison de leur appartenance à l'une ou l'autre des Eglises présentes en Terre sainte(57). Comme Lamartine, il atteste que la paix est maintenue justement grâce aux Turcs(58) qui ont les clés du Saint Sépulcre ; ce qui évite bien des conflits entre les coreligionnaires(59)!

Cet aspect, par contre, est tu par Chateaubriand ; ce qui du reste, est tout à fait compréhensible, dans son cas : l'ennemi des chrétiens ne peut être que l'Islam et ses représentants ; il ne peut être question, de conflits internes, ou d'éléments négatifs qui viendraient noircir le tableau "idyllique et romanesque" des martyrs chrétiens que cherche à brosser le dernier croisé des temps modernes !

Par ailleurs, la tolérance est remarquée par exemple dans les assemblées, quel qu'en soit le motif, où les assistants sont côte à côte, en dépit de leur religion, leur statut social ou leur appartenance ethnique(60). Elle touche également les animaux, tels les chiens qui sont très respectés, nous disent les voyageurs et nullement inquiétés par les passants(61).

Cependant, les voyageurs omettent tous de parler d'une autre forme de tolérance qui les concerne particulièrement. Il s'agit de la tolérance vis-à-vis des étrangers, qui ne sont point inquiétés lors de leur séjour en Orient mais bien au contraire, ils sont respectés par les locaux, qui les invitent à partager des fêtes particulières comme le mariage ou la circoncision… Et si, par moments, nous trouvons des remarques sur cette question, elles restent assez timides.

Ainsi, la religion intéresse certes les voyageurs ; mais cet intérêt ne dépasse pas l'aspect immanent des phénomènes observés : elle est généralement réduite à son expression la plus populaire, à son aspect le plus formel quand elle n'a pas été transformée en activité purement et simplement artistique quittant ainsi la sphère du sacré. De plus, non seulement, aucun voyageur n'a cherché à dépasser la surface mais les jugements de

valeur dépréciatifs continuent d'exister dans les récits de nos voyageurs malgré tout, c'est pour cela que les jugements de certains critiques, comme Moënis Taha-Hussein, concernant l'islamophilie de certains voyageurs, nous surprennent par moments ; ils semblent ne prendre en considération qu'une partie des informations, critiques et jugements de valeurs des voyageurs et semblent négliger les autres qui ne coïncident pas forcément avec la perception de leur auteur(62) offrant in fine une image biaisée de l'Islam et des Musulmans.

Notes :

1 - Qui symbolisait l'Orient, à ses yeux !

2 - Le cas de Flaubert est éloquent ainsi que nous l'expliquons dans Asmaa el Meknassi : "Flaubert en Orient", in Flaubert voyageur, Classiques Garnier, Paris 2019, p. 158-159.

3 - Pour plus de détails sur cette question, Cf. Jean-Claude Berchet : Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle, Robert Laffont, Bouquins, Paris 1985, p. 5.

4 - Qui, quand ils ne commanditaient pas le voyage, participaient au moins à son financement.

5 - Flaubert et Du Camp ont voyagé ensemble entre 1849 et 1851.

6 - Cf. Asmaa el Meknassi : L'Orient des voyageurs français du XIXe siècle, thèse de Doctorat, FLSH Dhar el Mehraz, Fès 2012.

7 - On peut dire que cela est tout à fait normal, étant donné qu'il se considérait comme le dernier des croisés. Cf. René Chateaubriand : L'Itinéraire, GF, Paris 1968. Claudine Grossir analyse cet aspect, dans son livre : L'Islam des romantiques (1811-1840). Du refus à la tentation, Maison neuve et Larose, Paris 1984, T.1, pp. 43 et suiv.

8 - Les voyageurs taisent sciemment qu'une personne, un évènement… ne sont pas musulmans quand cela sert leur dessein scriptural: cela donne une valeur supplémentaire à leur discours, ainsi quand Nerval qui décrit une fête de mariage et ne précise pas que les présents sont coptes, et quand il ajoute qu'ils boivent de l'alcool cela participe à l'image fantasmagorique de l'oriental. D'ailleurs, ce genre d'amalgame existe chez tous les voyageurs, sans exception !

9 - C'est le cas de tous les voyageurs, même René Chateaubriand : op. cit., p. 171.

10 - Gérard de Nerval : Le voyage en Orient, GF, Paris 1980, p. 170.

11 - Cf. à titre d'exemple les ouvrages de Lyne Thornton.

12 - Et à défaut d'y avoir assisté eux-mêmes, ils en parlent quand même, en l'avouant ou pas, d'après les récits des autres. Lamartine par exemple introduit, dans sa relation, le récit de sa femme, concernant "la valse des derviches", Alphonse de Lamartine : Voyage en Orient, Furne, Jouvet & Cie, L. Hachette & Cie, Pagnerre, Editeurs, Paris 1969, T.3, p. 139-141.

13 - Le plus éloquent exemple à cet effet demeure Gautier qui écrit son livre "pour un lecteur explicitement et implicitement défini comme étant un Européen cultivé qui a voyagé", Grant Crichfield : "La Constantinople de Gautier, un miroir en Orient", Etudes françaises, Vol. 26, 1990, p. 24.

14 - Claudine Grossir : op. cit., p. 25.

15 - Flaubert précise : "minarets blancs de Rosette" et quelques lignes plus loin, "par une mosquée entrouverte, nous voyons dans la cour des colonnes peintes", Gustave Flaubert : Voyage en Orient, in Œuvres complètes, Seuil, l'Intégrale, Paris 1964, p. 559. Théophile Gautier l'exprime encore plus clairement : "les grands mélèzes du jardin, la coupole et le minaret blanc de la mosquée qu'on aperçoit dans le bleu du ciel, par-dessus la muraille, rappellent à propos l'Orient", comme si on pouvait oublier qu'on y était ! Théophile Gautier : Constantinople, Michel Lévy frères, Paris 1856, p. 153.

16 - Selon René Chateaubriand lui-même !

17 - Jean Roudaut : "Quelques variables du récit de voyage", La Nouvelle Revue Française, N° 377, juin, 1984, p. 59.

18 - Ceci est une pratique courante du récit de voyage, tous les voyageurs s'y adonnent. A titre d'exemple uniquement, Du Camp qui nomme expressément son prédécesseur Nerval. Ainsi, précise-t-il, au début du deuxième chapitre de sa relation: "je pourrais encore te parler longuement du Caire (sic)... mais tu connais tous ces détails dont Gérard de Nerval t'a fait le récit", Maxime Du Camp : Le Nil, l'Egypte et la Nubie, Michel Lévy frères, Paris, (s.d.), p. 85. Ici, bien entendu, il s'adresse au destinataire premier de son récit, Gautier, mais à travers lui, les lecteurs potentiels de sa relation.

19 - C'est le cas de Chateaubriand qui ne décrit pas la route de Paris à Milan, vu qu'il la connaissait. René Chateaubriand : op. cit., p. 54.

20 - Sachant qu'il habitait le quartier copte, mais comme il brouillait constamment les pistes, on oublie vite ce détail. Gérard de Nerval : op. cit., p. 164.

21 - Lamartine, quant à lui, trouve la voix du muezzin "vivante, animée, qui sait ce qu'elle dit et ce qu'elle chante, bien supérieure, à mon avis, à la voix sans conscience de la cloche de nos cathédrales", Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 406.

22 - Ceci est une constante du récit de voyage : les auteurs racontent, plus ou

moins, dans le détail ce qu'ils vivent mais évitent généralement de décrire leurs sentiments.

23 - Dès le début du chapitre, Gautier précise : "je me bornerai à considérer les derviches du côté purement plastique et décrire leurs bizarres exercices" étant donné qu'il n'était "pas assez fort en théologie turque", Théophile Gautier : op. cit., p. 152. Etrange aveu de la part de celui que certains critiques présentent comme s'étant converti à l'Islam !

24 - Ibid., p. 137.

25 - Qui n'ont pas une connotation négative ou péjorative pour lui.

26 - Il trouve que "cette mélodie (était) d'une suavité vraiment céleste", Ibid.

27 - Du Camp, en "décrivant" ou plutôt en évoquant une scène de "Dikr", utilise des termes forts, allant crescendo ; on est loin de la description de Gautier : "une vingtaine d'hommes réunis en cercle se dandinant en imitant les mouvements d'un chef qui donnait le ton, et hurlaient le nom d'Allah avec ces intonations profondes, gutturales, forcenées et sauvages...", Maxime Du Camp : op. cit., p. 34. Sous sa plume également, la musique (accompagnant une procession religieuse) est assimilée à du bruit. Le terme est repris plusieurs fois, Ibid., pp. 16-17.

28 - Qui en veut à l'ambassadeur Deshayes qui "par un vain scrupule diplomatique, (avait) refusé de voir cette mosquée (Gâmeat-el-Sakhra) où les Turcs lui proposaient de l'introduire !", René Chateaubriand : op. cit., p. 326. Lamartine lui aussi prétend avoir été convié par le gouverneur de Jérusalem à visiter cette mosquée mais il dit avoir décliné l'offre pour ne pas heurter la population. Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 365.

29 - Car en fait seules les mosquées de Médine et de la Mecque étaient interdites aux non-musulmans.

30 - René Chateaubriand : op. cit., p. 326. Tous les voyageurs qui vont marcher sur ses pas ultérieurement vont démentir ces propos, qui rappelons-le, entrent dans une logique qui lui était propre : se considérant comme le dernier des croisés, il était tout à fait normal qu'il voit des ennemis partout et qu'il se sente partout menacé ! Par ailleurs, cela participe de "l'image héroïque" que chaque voyageur cherche à donner de lui-même dans sa relation. Nous avons étudié cet aspect, dans la dernière partie de notre thèse précédemment citée.

31 - Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 231. Quelques pages plus loin, il précisera que la visite des mosquées avait eu lieu plusieurs fois, et donc pas forcément en compagnie de l'ambassadeur, Ibid., p. 234.

32 - Cf. Maxime Du Camp : op. cit., p. 36. Encore une fois, cela peut être une stratégie de la part du voyageur pour se distinguer des autres et montrer à son lecteur qu'il a déployé beaucoup d'efforts pour alimenter son récit !

33 - Ibid., p. 34
34 - Gustave Flaubert : op. cit., p. 564.
35 - En effet, Flaubert précise quand il ne prend pas part à certaines activités de son compagnon, mais cela demeure assez rare.
36 - Théophile Gautier : op. cit., p. 133.
37 - Ibid., p. 136.
38 - Les confréries des derviches tourneurs ou "tariqa mawlawiya" encourageaient la présence des étrangers aux représentations qu'elles donnaient. Pour plus de détails, Cf. les articles sur la question de l'Encyclopédia Universalis, version électronique.
39 - A maintes reprises, notamment aux pages, 58 et 117 de Constantinople.
40 - Ibid., p. 256.
41 - Maxime Du Camp : op. cit., p. 36.
42 - Théophile Gautier : op. cit., p. 123.
43 - Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 199.
44 - René Chateaubriand : op. cit., p. 377.
45 - Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 199.
46 - Théophile Gautier : op. cit., p. 136.
47 - Ainsi que le faisait Chateaubriand qui parle dans L'itinéraire des "Musulmans sans foi", p. 426.
48 - Selon l'orthographe de Du Camp.
49 - On se demande comment est-ce possible ? L'imam se serait mis dans la position du commentateur au lieu de diriger la prière ? La chose nous paraît difficilement envisageable !
50 - Ibid., pp. 35-36.
51 - En plus de sa haine légendaire de l'Islam, Chateaubriand va avoir une raison supplémentaire pour le détester ; étant donné que les philosophes du XVIII^{e} siècle - qu'il abhorrait plus que tout - exprimaient leur respect vis-à-vis de l'Islam, il avait alors une double raison d'exprimer sa haine.
52 - Chateaubriand insiste sur cela, à maints endroits de son récit, notamment aux pages : 225-226, 240-241, 314.
53 - Alphone de Lamartine : op. cit., pp. 272-273.
54 - "Ahl dimma en arabe" et en cette qualité c'est l'Etat qui assurait leur protection en échange de l'impôt qu'ils devaient lui verser.
55 - Gustave Flaubert : op. cit., p. 608.
56 - Ibid. On trouve pareils jugement aussi dans le récit de Du Camp.
57 - Catholique, grecque, arménienne, protestante.
58 - Synonyme ici de Musulmans.
59 - Gustave Flaubert dit à ce propos : "les clefs (du Saint-Sépulcre) sont aux Turcs, sans cela les chrétiens de toutes sectes s'y déchireraient", op. cit.,

p. 609.
60 - Cf. Nerval qui en fait part à maintes reprises au chapitre I de son Voyage en Orient, pp. 193-238.
61 - Ibid., p. 174 ; Théophile Gautier : op. cit., p. 104.
62 - Ceci nous rappelle, par opposition, Edward Said : L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident, qui voyait de la politique et de l’idéologie coloniale partout.

Références :

1 - Berchet, Jean-Claude : Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle, Robert Laffont - Bouquins, Paris 1985.
2 - Chateaubriand, René : L’Itinéraire de Paris à Jérusalem, GF, Paris 1968.
3 - Crichfield, Grant : "La Constantinople de Gautier, un miroir en Orient", Etudes françaises, Vol. 26, printemps 1990.
4 - Du Camp, Maxime : Le Nil, l’Egypte et la Nubie, Michel Lévy frères, (s.d.).
5 - El Meknassi, Asmaa : "Flaubert en Orient", in Flaubert voyageur, Classiques Garnier, Paris 2019.
6 - Flaubert, Gustave : Voyage en Orient, in Œuvres complètes, Seuil, l’Intégrale, Paris 1964.
7 - Gautier, Théophile : Constantinople, Michel Lévy frères, Paris 1856.
8 - Grossir, Claudine : L’Islam des romantiques (1811-1840), Du refus à la tentation, Maison neuve et Larose, Paris 1984.
9 - Lamartine, Alphonse de : Voyage en Orient, Furne, Jouvet & Cie, L. Hachette & Cie, Pagnerre, Editeurs, Paris 1969.
10 - Nerval, Gérard de : Voyage en Orient, G.- Flammarion, 1980.
11 - Roudaut, Jean : "Quelques variables du récit de voyage", La Nouvelle Revue Française, N° 377, juin, 1984.
12 - Said, Edward : L’Orientalisme, L’Orient créé par l’Occident, Seuil, Paris 1980.
13 - Taha-Hussein, Moenis : Le Romantisme français et l’Islam, Dar al-Ma‘aref, Beyrouth 1962.
14 - Thornton, Lynne : La femme dans la peinture orientaliste, ACR Editions - Poche, 1993.
15 - Thornton, Lynne : Les Orientalistes, peintres voyageurs 1828-1908, ACR Editions, 1983.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 79 - 91
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Scolarisation de la fille et le développement dans "Divorce de la descendance de Toumai"

Dr Robert Mamadi
Université Adam Barka d'Abéché, Tchad

Résumé :

Au Tchad, la scolarisation de la fille est négligée au profit de celle du garçon. Or, la fille peut participer au développement de sa localité au même titre que son frère. La lecture actantielle de "Divorce de la descendance de Toumaï" de Makaoura Simon rend bien compte de cet état de chose. L'auteur a réussi à traiter le thème du développement en passant par la scolarisation de la fille. Il ne perd pas de vue le mariage exogamique et la tradition qui sont les obstacles apparents à l'utilité de la fille. En effet, il est question de comprendre comment l'auteur met en place l'idéologie de la quête et comment crée-t-il les adjuvants et les opposants aux ambitions de la fille ? Nous montrons que l'auteur inscrit bien l'œuvre dans une logique de quête et que la sémiotique convient bien à une telle étude. En quittant pour les études et en se mariant, Bétourou avait un plan de développement de son village. Malgré les oppositions, elle s'est fait aider pour réussir ses vœux. Les résultats montrent que malgré, quelques oppositions, elle a réussi à unifier son peuple et lui proposer des projets de développement avec la complicité de son père et de ses amis.

Mots-clés :

fille, scolarisation, opposants, adjuvants, développement.

Schooling of the girl and the development in "Divorce of the descendants of Toumai"

Dr Robert Mamadi
Adam Barka University in Abéché, Chad

Abstract:

In Chad, the schooling of the girl is neglected with the profit of that of the boy. However, the girl can take part in the development of her locality as well as her brother. The reading of characters of "Divorce de la descendance de Toumaï" by Makaoura Simon gives account of this fact. The author succeeded in treating the topic of the development while passing by the schooling of the girl. He does not lose sight of the fact the marriage exogamic and the tradition which are the apparent obstacles with the utility of the girl. Indeed, we want to understand how the author sets up the ideology of the search and how he created the additives and the opponents with the ambitions

Reçu le : 2/8/2021 - Accepté le : 26/8/2021
mamadirobert@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

of the girl? We show that the author registered well work in a logic of search and that semiotics is appropriate for such a study. While leaving for the studies and while marrying, Bétourou had a plan of development of its village. In spite of the oppositions, it was made help to make a success of its wishes. The results show that in spite of, some opposition, she succeeded in unifying her people and to propose to him projects of development with the complicity of her father and his friends.

Keywords:

girl, schooling, opponents, additives, development.

La littérature tchadienne, l'ensemble des œuvres produites par les écrivains tchadiens prises du point de vue de patrimoine national depuis l'indépendance, traitent divers thèmes dans plusieurs genres littéraires avec une finalité esthétique. Le roman, genre littéraire narratif racontant une histoire fictive, exprime divers sentiments à travers des thèmes bien connus. La notion de la quête y occupe une place prépondérante. "Scolarisation de la fille et le développement dans "Divorce de la descendance de Toumaï" de Makaoura Simon" est choisi à titre illustratif pour une étude sémiotique avec le schéma actantiel de Julien Algirdas Greimas. La sémiotique permet de connaître l'intention des actants. Comment l'auteur met en place l'idéologie de la quête et comment crée-t-il les adjuvants et les opposants ? Telle est la problématique que nous voulons traiter.

Pour trouver la solution à cette interrogation, notre méthodologie consiste à relire sémiotiquement l'œuvre. Il s'agit pour nous de montrer que l'auteur inscrit bien l'œuvre dans une logique de quête et que la sémiotique sied bien à cette étude. Tout au long du travail, il sera question de mener une étude actantielle basée sur le résultat dans l'œuvre du corpus. En hypothèse, supposons que l'héroïne, en quittant pour les études et en se mariant, avait un plan de développement de son village et que malgré les oppositions, elle s'est fait aider pour réussir son plan. Les résultats montrent que malgré, quelques oppositions, l'héroïne réussit à développer son village. Les

qualités de l'héroïne et sa mission ; les opposants et les adjuvants au vouloir du sujet et la sanction finale constituent l'ossature de cet article.

1 - La consécration de l'héroïne :

La consécration est "l'acceptation ou la confirmation publique de quelque chose ou de quelqu'un. Dans le domaine des lettres, elle peut être autonome, politique ou faite par les pairs"(1). Aujourd'hui comme dans la mythologie grecque, le héros reçoit une mission noble, risquée ou difficile. "Cahin caha", il arrive par son exploit et par des programmes métaphysiques à remporter la victoire. Aller étudier à Cosmossie afin de revenir sauver Bara-Madana de la misère et de la souffrance est la mission pour laquelle Bétourou, avec des qualités hors normes, a été divinement "choisie". Les qualités de l'héroïne et sa mission constituent la première partie de cet article.

1. Les qualités de l'héroïne :

La quête est faite, selon Vladmir Propp, par "un sujet qui dispose d'une qualité et d'une capacité répondant à l'invitation du destinateur à conquérir l'objet au bénéfice du destinataire"(2). Le sujet est pour Louis Hébert et Guillaume Dumont Morin, "ce qui est orienté vers un objet. La relation établie entre (lui) et l'objet s'appelle jonction. Selon que l'objet est conjoint au sujet… ou lui est disjoint…, on parlera, respectivement, de conjonction et de disjonction"(3). Il faut avoir une qualité pour prétendre réaliser un exploit. Qui cherche quoi et pourquoi le cherche-t-il ? Cette question implique, en sémiotique, la connaissance du sujet de la quête et du destinateur. Le sujet est celui qui recherche quelque chose de matériel ou de symbolique. Dans "Divorce de la descendance de Toumaï" de Makaoura Simon, les actions, dans l'œuvre, tournent autour du personnage de Bétourou, descendante de Toumaï, du village de Bara-Madana qui est allée à Cosmossie, en Europe pour suivre les études. Elle a eu à se marier à un Blanc, Nazer de Gonzalez qui l'aimait vraiment. Ceci, en soi est un atout pour la poursuite de sa mission en

termes de soutien. Mais, de là, les problèmes vont jaillir. Bétourou, en héroïne, ne se laissera pas faire et s'autoproclamera sauveur de son peuple.

Jeune femme noire, belle et à la forme attrayante, Bétourou est une femme d'amour et de compassion. Elle a l'amour de soi, du prochain et de sa patrie. C'est ainsi qu'elle a quitté Bara-Madana pour Cosmossie dans le cadre des études. Face à son époux qui change de décisions sans son consentement, elle se montre douée en mots sensibles. Quand Nazer lui dit : est-ce que tu m'aimes vraiment ? Elle répond : "Je t'aime, mon cher, je t'aime ! La seule chose qui me console est d'entendre et de te voir clamer haut et fort notre amour. C'est la raison, au moins de mon existence, qui me fait plaisir pour l'instant"(4).

Bétourou, sujet, reçoit des autres actants le soutien dont elle a besoin afin de surmonter les difficultés lors de la quête de l'objet. La réussite la motive tellement et cela suscite l'aide de son époux, de ses parents et de ses amies, bref des adjuvants. Son engagement pour le développement de Bara-Madana sur tous les plans fait d'elle le sujet hors pair. L'espoir du village peut reposer sur elle.

2. La mission, l'objet et l'intérêt de la quête :

Selon Le Robert, la mission est une "charge donnée à quelqu'un d'accomplir une tache définie"(5). La mission est donc une tâche qu'on assigne à quelqu'un pour avoir un résultat. Le sujet peut aussi s'autoproclamer missionnaire pour une volonté générale. Dans "Divorce de la descendance de Toumai" de Makaoura Simon, Bétourou, dans le cadre des études, cherche un Master en Sciences sociales. Le diplôme est l'objet du voyage ou de sa quête. Elle s'est assignée cette mission pour une bonne raison : "quand j'étais venue ici, à l'université de Cosmossie, je me suis dit que je pourrai être la lumière de mon peuple après les études"(6). C'est l'image de l'étoile brillante ou du sauveur du peuple. C'est un sacrifice de soi pour les siens. L'intérêt de la mission, c'est d'aller étudier et rentrer à Bara-Madana avec un

diplôme, le seul moyen de sauver le village qui, par des préjugés, semble être frappé par une sanction divine. Une fois arrivée au village, Bétourou dit :

"Je m'en vais vous dire ce que vous n'accepteriez pas certainement aujourd'hui mais qui sera la réalité de demain. J'ai décidé de rester auprès de mes parents. Pour être précis, je vous annonce ma décision unilatérale de divorcer… Que mon mari soit courageux. Regardez ces malheureux qui croupissent dans la misère ! Regardez ces aveugles qui ont besoin d'un guide ! Regardez ce village qui a besoin d'être construit ! Pour ces raisons, je suis incapable de repartir vivre seule le luxe de Cosmossie. Ce village, l'immensité de ses terres noires, a besoin de château d'eau, des centrales solaires, des tracteurs pour le développement agricole. La liste de ses besoins n'est pas exhaustive. Il doit être en un mot exploité"(7).

Ici, il y a un problème de mandat et de destinateur qui se pose. Le destinateur désigne l'actant qui a excité le désir en le sujet pour le motiver d'aller à sa quête. Bétourou veut sauver son peuple de la misère, elle destinatrice. Mais son père, Maitilao, nourrit la même idée. Il est aussi destinateur du projet. C'est lui qui décide sur proposition de sa fille de l'envoyer à Cosmossie pour étudier. C'est ainsi qu'il déclare dans sa lettre en disant "c'est cette nouvelle qui soulage un peu ta mère qui, frappée de l'amour maternel, s'évertue à m'accuser de t'avoir vendue à l'un de mes amis blancs, ancien combattant à Cosmossie"(8).

La quête est "faite au bénéfice du destinataire"(9). Le parcours de Bétourou pour une quête d'un objet consiste à procurer un avantage à son village. Ce dernier est le destinataire ou bénéficiaire de l'objet de la quête. En effet, sa préoccupation c'est d'amener à son village un changement florissant. C'est ainsi que Bétourou prend la décision unilatérale de divorcer pour bien s'occuper du village en y restant. Etant au village, tout ce qu'elle réalisera sera bénéfique à tout le village et non seulement à ses

parents ou à elle seule qui sont des destinataires seconds. Une telle philosophie mérite un soutien.

2 - Les adjuvants et les opposants au vouloir du sujet :

Propp déclare : "Dans une quête, il y a toujours des opposants (Op) et des adjuvants (Adj) pour deux finalités possibles : la réussite ou l'échec du sujet. Cela est conditionné par le nombre des adjuvants ou des opposants, mais aussi par la détermination du sujet à surmonter les obstacles. Là, quel que soit le nombre des opposants, il réussit. Par ailleurs, une main invisible pousse les actions au succès sans un grand effort"(10).

Les adjuvants et les opposants à la quête constituent l'ossature de cette deuxième partie.

1. Les adjuvants de Bétourou :

"Dans la quête d'un objet noble, il y a toujours des adjuvants pour assister le sujet"(11). Les adjuvants sont les actants favorables qui contribuent à la réussite de la quête du sujet. Ils lui apportent toute sorte d'assistance (physique, morale et financière). Ils déploient leurs forces en faveur du sujet afin qu'il puisse entrer en possession de l'objet. C'est ainsi dans "Divorce de la descendance de Toumaï", Bétourou a reçu de la part de ses parents un soutien et une éducation qui lui ont permis de convaincre les amis qui l'ont accompagnée au village.

Maitilao, son père, l'encourage en disant : "Aie la tête haute ma fille. Il ne faut pas perdre de vue qu'à Cosmossie, tu représentes ta famille, ton peuple et ton pays"(12). Modenel-le-Tadion, sa grand-mère lui servait aussi de référence à Cosmossie quand elle dit : "Ma grand-mère, j'ai la chance de l'avoir connue. Elle me sert de référence jusqu'à même ici à Cosmossie. Elle possède des qualités extraordinaires"(13). Elle lui disait que pour échapper à un homme de verbe, il faut éviter de discuter avec lui. Bétourou est très fière d'elle au point de vouloir lui chanter un cantique.

Malgré le climat de l'Afrique à la température très élevée qui ne leur est pas convenable, de Cosmossie, les couples Lucie-

Charles, Carole-Bikanane et Rose-Jean-Claude ont accompagné Bétourou à Bara-Madana parce qu'elle est très précieuse pour eux. Son mari, Nazer de Gonzalez, est aussi d'une grande utilité. Il lui a accordé la permission d'aller en Afrique. Bétourou exprime sa gratitude envers ses amis en ces termes :

"Je manque des mots pour vous exprimer toute ma reconnaissance et vous dire ce que je ressens, à ce moment historique de notre vie. Je dis simplement merci à chacun et à chacune de vous. Je remercie mon mari, le baron de Gonzalez de Cosmossie et Bikanane qui m'ont accordé leur soutien financier pour l'organisation de cette cérémonie. A vous, Charles et Jean-Claude, je vous dis sincèrement combien de fois votre présence est aussi précieuse pour moi, que pour toute la communauté madanoise. Carole, Lucie et Rose, merci mes chéries ! Merci pour l'honneur que vous m'avez fait, en traversant dans les airs, la logue et périlleuse distance depuis Cosmossie. Je n'oublie pas nos trois agents de protection et de sécurité, à qui toutes mes gratitudes seraient le prix d'encouragement de leur devoir. Vous tous avez, fait aujourd'hui, ce qui montre à suffisance que nous sommes liés à vie"(14).

Tout, comme par magie, se met au service de l'héroïne. Nous pensons aux facteurs qui participent à l'accomplissement de sa mission. Bétourou s'est rendue très belle à tel point que son mari ne peut résister à ses demandes :

"Elle ne portait qu'une robe courte et légère qui ne laissait rien ignorer de son splendide corps. Elle se frotta dans cet air contre son cavalier qui ne tarda pas à réagir… et Bétourou, par une ondulation répétée de hanche montra qu'elle admirait tant cet honneur… Bétourou resta coller contre lui, comme une abeille sur la fleur"(15).

De même, Bétourou utilisait des caprices pour convaincre son mari de la laisser repartir au village : "Alors, j'avais voulu passer à la vitesse supérieure en usant du pouvoir de charme féminin, les caprices. Le baron m'a accordé le voyage"(16).

Djaro s'oppose à sa mort. Il est son adjuvant quand il dit : "Bétourou ne doit pas mourir, si Bétourou meurt, nos ancêtres seront en colère contre nous. Elle est la fierté de tout le village"(17).

2. Les opposants de Bétourou :

Les opposants ce sont les personnages et les actants qui constituent l'obstacle pour le sujet lors de la quête de son objet. Dans l'œuvre du corpus, il y a des personnages qui agissent en défaveur du sujet. Ainsi, Nazer de Gonzalez, le mari à Bétourou constitue un obstacle pour elle. Elle est partie à Cosmossie dans le cadre des études et revenir aider son village mais lorsque le baron de Gonzalez s'est introduit dans son cœur, celle-ci regrette de l'avoir accepté et affirme :

"Quelques fois, je me demande si je ne me suis pas perdu en chemin. Quand j'étais venu ici, à l'université de Cosmossie, je me suis dit que je pourrais être la lumière de mon peuple après les études. Mais, la réalité est autre chose aujourd'hui. Tu as réussi à t'introduire dans mon cœur, et là, Dieu seul sait si je pourrais encore être la personne que j'avais voulu devenir"(18).

De même, les parents de Bétourou ne veulent pas qu'elle reparte à Cosmossie. Botar et Djaro étaient d'accord de la kidnapper. Botar est catégorique pour sa survie. "C'est trop tard, s'insinua Botar, tout en regardant le vide comme s'il regrettait sa décision. Le matin, continua-t-il, j'étais posté dans les branches de cet arbre. J'ai vu ce malheur fils de Nendoh, venu par quel signal on ne sait pas jusqu'ici. Malheureusement pour nous tous, il a trouvé et ramené au village les habits de Bétourou. Pour ne pas faire entrer les mouches dans ma bouche, ce mauvais garnement doit payer de sa vie ce soir, ce soir comme le font les chiens qui mangent les peaux d'autrui. Bétourou doit disparaitre également. Sinon que dirons-nous à cette multitude, à cette foule folle qui pleure, sans retenu, sur son cadavre ? Nos deux enfants doivent disparaitre que subsiste notre tradition. Nous ne prendrons aucun risque"(19).

Beaucoup de facteurs ont agi en défaveur de la mission du sujet, Bétourou. Les actants peuvent être des objets, des situations ou des idées. Nous citons par exemple le poids de la tradition. L'auteur souligne ce fait à travers ces propos : "Les folles lois de la tradition lui enlevèrent l'ouïe et le langage articulé. Elle ne pouvait ni crier, ni entendre"[(20)]. Dans le souci de garantir la tradition, certains personnages ont dit : "Nos deux enfants doivent disparaitre pour que subsiste notre tradition. Nous ne prendrons aucun risque"[(21)].

Les parents de l'héroïne, surtout Botar et Djaro, veulent la tuer au nom de la tradition. C'est pour ces raisons même que son mari ne voulait pas qu'elle reparte au village. Mais, victime de la tradition, Bétourou déclare, triomphante :

"Chers parents et amis, ce n'est pas un fantôme qui vous parle, puisque je n'étais pas morte comme vous le croyez. Je suis seulement victime d'une tradition méchante et aveugle. Ce que vous avez enterré hier était mon sosie créé par les lions de notre tradition. Les lions de Bétourou ont voulu me cacher à mon mari. Ils ont voulu que je reste pour guider le développement du village"[(22)]? Ce passage présage la réussite de l'héroïne et sa volonté de travailler malgré tout pour le développement de son village.

3 - La sanction finale :

La sémiotique narrative considère le manque comme un élément déclencheur de l'action. La manipulation du projet de la quête crée pour elle un parcours narratif ayant une dimension sensible et phénoménologique comme c'est le cas dans l'œuvre du corpus. La sanction est l'évaluation de la capacité mise en œuvre dans un bon ou mauvais sens par le sujet. Elle est un jugement porté sur les actes posés pour l'accomplissement de la réussite ou l'échec d'une mission assignée à un personnage. Pour Claudine Bernier, "la sanction est aussi nommée la phase de reconnaissance parce que, à ce stade de l'analyse, le destinateur qui a déclenché l'action, revient pour évaluer les états

transformés à la performance et la conformité de cette performance avec le contrat original du sujet-opérateur"[(23)]. Cette dernière partie est enfin consacrée à la finalité de l'œuvre.

1. Du mariage au divorce :

Du point de vue cognitif et pragmatique, le sujet, Bétourou, était à la recherche d'un objet : aller étudier et revenir construire son village. Arrivée à Cosmossie, elle s'est laissé embarquer dans l'amour et se marier à Nazer de Gonzalez. En principe, elle est partie avec un but bien déterminé. Elle devait plutôt se concentrer sur ses études afin de finir dans les bonnes conditions et revenir comme prévu. C'est une péripétie créée par l'auteur pour donner provisoirement raison aux opposants. Si Nazer de Gonzalez constitue au départ un obstacle pour elle, c'est parce qu'elle n'a pas bien pris soin de sa mission. Arrivée à Bara-Madana avec ses amis, Bétourou demande le divorce, question de réaliser son rêve. Or, le mariage est pour le meilleur et le pire. Quel que soit le projet, elle ne devait pas divorcer. Même étant avec le mari, il est possible qu'elle puisse développer son village. Mais le sacrifice ne peut se mesurer sans la perte.

En effet, Nazer de Gonzalez aime tellement Bétourou à tel point qu'il ne veut pas la voir souffrir. Elle aime également son mari au point où il n'a pas été facile pour elle de prendre la décision de divorcer. L'héroïne cherche un moyen pour porter secours à son village.

2. Du retour au village et de la notion du développement :

Les parents de Bétourou ne voulaient pas qu'elle reparte avec son mari à Cosmossie. Elle devait rester avec eux pour leur apporter un changement. C'est ainsi que certains se sont transformés en lions pour la kidnapper et faire comprendre à son mari qu'elle est dévorée. Les parents ne devaient pas agir de cette manière. En Afrique et particulièrement au Tchad, ce sont les parents qui ont le pouvoir sur leur progéniture. Il suffisait de prendre une décision interdisant le retour à Cosmossie de leur

fille. Mais, il faut mesurer l'amour de son mari par sa disparition. Fort de ce constat, certains parents veulent la mort des jeunes intellectuels qui peuvent contribuer au développement du village. Ils rendent la tâche difficile à l'héroïne au lieu de la motiver. L'auteur présente le défi.

Conclusion :

Au terme de notre travail, il convient de rappeler que "Divorce de la descendance de Toumaï" de Makaoura Simon présente des actants agissant en faveur ou non de Bétourou. Ces actes s'inscrivent dans la logique de la quête entreprise par le sujet et permettent aisément l'application du schéma de Greimas. Les six différents actants que sont les duos sujet-objet, destinateur-destinataire, adjuvant-opposant y sont représentés. Bétourou est le sujet qui recherche l'objet, le développement de son village. Elle-même et son père, Matilao qui a accepté l'envoyer à Cosmossie dans l'optique d'obtenir un diplôme et revenir développer le village Bara-Madana, sont les destinateurs du projet. Les amis de Cosmossie et son époux Nazer de Gonzalez sont des adjuvants. Par contre, Botar et certains parents sous le poids de la tradition se sont opposés au projet de Bétourou. Dans tous les cas, l'héroïne a réussi pour le bénéfice de son village. La sanction est méliorative sur le plan cognitif et pragmatique. On fête au lieu du deuil et l'héroïne appelle au travail. La désormais Maître en Sciences sociales est revenue voir sa grand-mère qui l'aime tant, son père qui la réclame et faire face à la sècheresse, le clanisme, le conflit agriculteurs-éleveurs, l'arnaque des autorités provinciales, la mauvaise gouvernance, les épidémies, l'escroquerie des agents de développement agricole et le poids de la tradition. C'est ainsi que Bétourou dit : "l'heure est venue à tout le peuple madanois de se mettre au travail. Nous allons travailler fort, pour la postérité de notre cher village"(24). Bref, Bétourou ambitionne bien de protéger son village comme un œuf. Son projet est enfin compris par ces opposants. Elle recrute de temps en temps d'adjuvants.

Notes :

1 - Robert Mamadi : Institutionnalisation de la littérature tchadienne, Thèse de Doctorat, Ngaoundéré 2018, p. 271.
2 - Vladmir Propp : Morphologie du conte, Seuil, Paris 1970, p. 30.
3 - Louis Hébert et Guillaume Dumont Maurin : Dictionnaire de sémiotique générale, Université du Québec à Rimouski, 2012.
4 - Simon Makaoura : Divorce de la descendance de Toumaï, Toumaï, N'Djamena 2020, p. 19.
5 - Le dictionnaire Larousse de langue française : https://www.larousse.fr
6 - Simon Makaoura : op. cit., p. 20.
7 - Ibid., pp. 43-44.
8 - Ibid., p. 24.
9 - Vladmir Propp : op. cit., p. 30.
10 - Robert Mamadi et Kouago Abdoulaye : Pérégrinations lors de la quête d'emploi dans "Au pays des démocrates ou la débrouillardise" de Ahmad Taboye et "Au Pays du non voyant" de Olivier Guiryanan, p. 265.
11 - Ibid., p. 268.
12 - Simon Makaoura : op. cit., p. 25.
13 - Ibid., p. 16.
14 - Ibid.
15 - Ibid., p. 29.
16 - Ibid., p. 33.
17 - Ibid., p. 105.
18 - Ibid., p. 20.
19 - Ibid., p. 104-105.
20 - Ibid., p. 104.
21 - Ibid., p. 105.
22 - Ibid., p. 118.
23 - Claudine Bernier : L'architectonique du "Premier jardin" d'Anne Hébert, Maitrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 1992, p. 82.
24 - Simon Makaoura : op. cit., p. 119.

Références :

1 - Bernier, Claudine : L'architectonique du "Premier jardin" d'Anne Hébert, Maitrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 1992.
2 - Hébert, Louis et Guillaume Dumont Maurin : Dictionnaire de sémiotique générale, Université du Québec à Rimouski, 2012.
3 - Le Dictionnaire Larousse de langue française : https://www.larousse.fr
4 - Makaoura, Simon : Divorce de la descendance de Toumaï, Toumaï, N'Djamena 2020.

5 - Mamadi, Robert et Kouago Abdoulaye : Pérégrinations lors de la quête d'emploi dans "Au pays des démocrates ou la débrouillardise" de Ahmad Taboye et "Au Pays du non voyant" de Olivier Guiryanan.
6 - Mamadi, Robert : Institutionnalisation de la littérature tchadienne, Thèse de Doctorat, Ngaoundéré 2018.
7 - Propp, Vladmir : Morphologie du conte, Seuil, Paris 1970.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 93 - 112
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke un rénovateur et poète

Dr Baye Ibrahima Mbaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Cette présente étude cherche à mettre en exergue la corrélation qu'il y a eu entre la production poétique de Cheikh Ahmadou Bamba et son action rénovatrice. En effet, le Cheikh a pu, grâce à sa grande sagesse, à son sens élevé de l'action et à sa poésie militante et d'inspiration religieuse, insuffler une nouvelle vie à la société sénégalaise amplement éprouvée par des forces rétrogrades aussi bien endogènes qu'exogène. Cependant, si son mouvement de rénovation est couronné de succès c'est parce qu'il s'est essentiellement appuyé sur un soufisme orthodoxe au service de la communauté.

Mots clés :

Cheikh Ahmadou Bamba, poésie, rénovation, soufisme, savoir.

Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke A renovator and poet

Dr Baye Ibrahima Mbaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

This current study aims to highlight the correlation between the poetic production of Cheikh Ahmadou Bamba and his renovating action. Indeed, the Sheikh managed, thanks to his great wisdom, his high sense of action and his militant poetry and religious inspiration, to breathe new life into Senegalese society deeply affected by retrograde forces as well endogenous ones. However, if his movement for renewal is successful, it is because it has mainly relied on orthodox Sufism in the service of the community.

Keywords:

Cheikh Ahmadou Bamba, poetry, renovation, Sufism, knowledge.

Introduction :

Le Sénégal a connu du XVI^{e} au milieu du XX^{e} siècle l'une des périodes les plus sombres de son histoire marquée par une lutte sans merci entre les Ceddo aristocrates jaloux de leur indépendance et de leurs privilèges, les Marabouts soucieux de

Reçu le : 15/8/2021 - Accepté le : 3/9/2021
bayeibmbaye15@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

leurs projets de société et les Colonisateurs préoccupés par l’accomplissement d’une prétendue "mission civilisatrice" pour mieux exploiter les ressource du pays. Cependant, ce combat a tourné à l’avantage de ces derniers à cause de la supériorité de leur armement, mais aussi du fait de l’absence d’alliance entre les différentes forces du pays qui ne manquaient pas de se livrer à des guerres intestines judicieusement exploitées par l’ennemi pour les affaiblir davantage, et dérouler une politique d’assimilation et un régime administratif soutenus par un système répressif dont la violence fut rarement égalée.

Eprouvée par ces désillusion et différents chocs et oppressions subis presque de toute part, la population tente désespérément de se refugier à une religion musulmane presque vidée de sa substance. En effet, son orthodoxie n’est plus de mise et ses fondamentaux sont bafoués(1) et l’ignorance règne en maître, l’animisme gagne du terrain et les mœurs sont dépravées. Et c’est dans ce contexte tendu et chargé de déchéance spirituelle, morale et sociale, marqué d’humiliation, d’injustice, de suspicion, de terreur, d’angoisse, de haine et de repli identitaire qu’apparait, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke dont le projet de réforme religieuse et sociale pourrait constituer une alternative au projet colonial et une solution aux différentes crises auxquelles la population sénégalaise est généralement confrontée.

C’est ainsi que cet article intitulé : "Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke, rénovateur et poète", tentera d’étudier, par une approche analytique, la corrélation qu’il y a entre la poésie et la rénovation du Cheikh en répondant aux questions que voici : en quoi le Cheikh Ahmadou Bamba peut-il être considéré comme un rénovateur ? Comment son projet de rénovation se manifeste-il à travers sa poésie ?

1 - Cheikh Ahmadou Bamba, un rénovateur en Islam :

L’Islam a, depuis sa naissance, fait face à toutes sortes de défis et de menaces hétérodoxes. C’est pourquoi de grandes

figures de proue se sont succédées depuis la fin du règne des califes orthodoxes confirmant ainsi le hadith du Prophète, paix et salut de Dieu sur lui, rapporté par Abû Dâwud : "Certes Allah enverra à cette communauté (un individu ou un collectif) qui renouvellera sa religion à chaque début de siècle"[(2)]. Donc ce hadith confère au rénovateur (mujaddid) toute sa légitimité religieuse, tout en ne précisant pas ses caractéristiques qui devraient permettre de le reconnaître plus facilement. Il montre également qu'Allah veille sur la communauté qui a toujours besoin d'un ou des guides éclairés qui raffermissent et renfoncent sa foi et lui permet de faire face aux défis.

En effet, la rénovation est une invite permanente à un retour aux sources de l'Islam pour redonner à cette religion toute son originalité et l'éloigner de toutes sortes de déviationnisme découlant de l'ignorance, des innovations blâmables, des mauvaises interprétations des textes, etc.

Ainsi, le rénovateur se charge de "vivifier ce qui est vétuste dans la pratique du Livre et de la Sunna et ordonner leurs exigences"[(3)].

Le rénovateur doit être un homme d'exception pétri de qualités morales, guidé par un sentiment de sincérité envers son Seigneur, attaché à l'orthodoxie, versé dans les sciences religieuses, éloigné des clivages sectaires et en avance sur son temps.

Ainsi, parmi les plus célèbres rénovateurs musulmans qui semblent faire l'unanimité on peut signaler, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz (m. 101 AH), al-Imam al-Shâfi'î (m. 203 AH), Ahmad b. Hanbal (m. 241 AH), Abou al-Hasan al-Ash'arî (m. 324 AH), Abou Hâmid al-Ghazâlî (m. 505 AH) et Ibn Taymiyya (m. 728 AH)[(4)]. Donc, tout savant musulman dont l'action s'inscrit dans la continuité de l'œuvre des ces augustes rénovateurs peut être, à juste titre, considéré comme un mujaddid (rénovateur).

Né à Mbacké Baol (région de Diourbel du Sénégal) en 1853, Cheikh Ahmadou Bamba est apparu dans un contexte

particulièrement difficile pour le Sénégal qui, pour faire face à ses défis de tous ordres, attendait l'homme providentiel, le guide charismatique qui devrait le délivrer.

Conscient de l'inégalité des rapports de forces et tirant profit des échecs de beaucoup de ses devanciers, le Cheikh a adopté plusieurs voies dont celle du réformisme pacifique devant lui permettre d'être un solide rempart contre les agressions extérieures et un refuge pour le peuple qu'il veux libérer en lui rendant toute sa dignité humaine par le bais d'un retour aux valeurs intrinsèques de l'islam basées, surtout, sur le savoir, tout en déclarant dans un de ses poèmes : "Aucune autre religion différente de l'Islam ne sera agréée auprès du Seigneur et c'est par cette religion que nous menons notre rénovation"(5).

Appréciant à sa juste dimension la mission colossale et exaltante qui l'attend en tant que rénovateur, le Cheikh s'est très tôt rué vers toutes les sciences sans la maîtrise desquelles son projet serait voué à l'échec. C'est pourquoi, après une étude approfondie des sciences religieuses, il a accordé aux sciences linguistiques et littéraires une attention particulière ; ce qui explique sa maîtrise rarement égalée des arcanes de la langue et de la poésie arabes, outils principaux sur lesquels il comptait s'appuyer pour mener à bien son projet.

Cependant, sachant qu'une bonne connaissance des sciences religieuses et linguistiques ne saurait suffire pour réaliser ses objectifs, il s'est très tôt attelé à atteindre une certaine élévation spirituelle. Et il manifestait, dès sa plus tendre enfance, sa répulsion à l'égard des biens de ce bas-monde duquel il se détachait petit à petit, en menant une vie solitaire et effectuait des voyages d'imprégnation auprès des grands soufis d'alors, ce qui lui a permis d'échanger avec eux, de s'imprégner de leurs tarîqa (confrérie) et de leurs différents wirds (litanies) et de capitaliser ainsi une expérience à nulle autre pareille qui fera de lui un des héritiers légitimes du Prophète, paix et salut de Dieu sur lui, et des fondateurs de ces tarîqas(6).

En outre, il a toujours fait preuve d'une piété et une véritable crainte référentielle de Dieu, clefs des sciences justes et véridiques, car en déclarant : "Craignez Allah et Il vous enseignera"(7), le saint Coran, nous résume parfaitement la relation qu'il y a entre la piété et la science. Et cette science, que Dieu se charge d'enseigner Lui-même à Son élu est celle qui illumine le cœur et l'esprit de ce dernier et lui rapproche davantage de Lui.

Cependant, même si, comme le soutiennent certains exégètes, la science visée dans ce verset coranique n'est pas celle profane, il est important de souligner que Dieu, par cette piété, peut faciliter à Son esclave une inspiration divine grâce à laquelle il bénéficiera d'une maîtrise extraordinaire des sciences non religieuses, comme le Cheikh l'a si bien noté dans ses vers : "Mon Seigneur m'a fait don, grâce au Kun (sois !), d'une science qui ne s'acquiert par l'apprentissage"(8).

"Dieu a conduit vers moi la totalité des sciences, que Le très Généreux, Le très Expérimenté et Le très Savant soit exalté"(9).

Donc, à regarder ces vers de plus près, il apparaît clair que la piété et la crainte révérencielle de Dieu lui ont procuré les sciences aussi bien ésotériques qu'exotériques, une véritable grâce divine accordée par Dieu qui "donne la Sagesse à qui Il veut"(10).

Au-delà du fait qu'il disposait d'une foi inébranlable en Dieu, socle de toute rénovation religieuse, et plaçait les enseignements du Coran et de la Sounna par-dessus tout, le Cheikh, en tant que rénovateur devait se parer de toutes les qualités humaines possibles. C'est pour quoi, il fit preuve de grandeur morale et spirituelle qui lui permet de s'élever au-dessus de la mêlée et d'annoncer la couleur dès la disparition de son père, Mame Mor Anta Saly (m. 1883), cadi et jurisconsulte hors pair, en rejetant l'offre alléchante que lui avaient faite les compagnons de ce dernier et qui consistait à collaborer avec le

roi du Cayor, Lat Dior Diop (m. 1886), afin de bénéficier des prébendes y afférant :

"Ils m'ont dit : va t'agenouiller devant les souverains, tu gagneras ainsi des récompenses qui te suffiront à tout instant.

Je leur ai rétorqué que Dieu me suffit, je m'en tiens à Lui, et je ne me satisfais que de la science et de la religion"(11).

Ces vers montrent à suffisance toute la dimension de sa foi en Dieu, mais aussi sa maîtrise de soi, son abnégation et son engagement résolu vers la recherche permanente du savoir et l'application stricte de la vraie religion.

Cependant, la constante dans cette attitude héroïque que certains de ses compatriotes considéraient comme une défiance face aux chefs locaux et au système colonial lui a valu, d'une part, l'admiration et la reconnaissance d'une bonne franche de la population, et d'autre part la calomnie, les plaintes et complaintes de certains chefs (locaux) religieux et traditionnels courtisans et le ressentiment du colonisateur qui a mobilisé tout l'appareil répressif de son administration pour l'exiler, le déporter ou le placer en résidences surveillées pendant quatre décennies.

Cependant, ces nombreuses et différentes épreuves qui faisaient partie de son quotidien lui ont été doublement bénéfiques en ce qu'elles lui ont permis de gravir des stations(12), mais également de renforcer son endurance physique et morale et de raffermir sa patience héroïque et inaltérable nécessaires dans sa mission de rénovateur.

Ainsi, s'il a pu faire face à tous ces acharnements et atrocités, c'est parce qu'il a d'abord gagné son combat contre soi dans son "jihad al-nafs" et subjugué toutes sortes de passions pouvant constituer une entrave sur son chemin. C'est pourquoi il dit : "L'Ame charnelle, les Créatures et Satan ont cessé de vouloir me nuire, le Bas-Monde (qui séduit) cherche la paix avec moi"(13).

En outre, son ouverture d'esprit et sa capacité de tolérance

lui ont été d'un grand apport. En effet, le fait de s'abreuver des différentes tarîqas (Qâdriyya, Tijâniyya...), de pratiquer leurs wirds et d'autoriser ses disciples à les pratiquer(14) et de dépasser des clivages confrériques, son crédo lui a facilité sa réconciliation avec les sénégalais d'une part, mais la réconciliation de ces derniers avec l'Islam par le biais du mouridisme, d'autre part.

Le Cheikh s'adosse ainsi sur un patrimoine solide lui permettant d'initier une rénovation essentiellement basée sur la science.

2 - Cheikh Ahmadou Bamba, le poète rénovateur :

La déclaration du Professeur Amar selon laquelle Cheikh Ahmadou Bamba est "le plus illustre poète sacré musulman, l'écrivain le plus fécond de la littérature arabo-islamique du Sénégal, le marabout qui a le plus marqué son siècle par son œuvre, sa pensée et sa conduite"(15), permet d'appréhender, la dimension de sa poésie consacrée essentiellement à la louange à Dieu, à l'exaltation de la gloire du Prophète, paix et salut sur lui, au dogme, au mysticisme, à la didactique, à la jurisconsulte, à la morale, entre autres thèmes. C'est pourquoi il est difficile, voire impossible de faire l'inventaire de sa poésie, aussi abondante que variée, léguée par ce poète fécond et hors pair pour qui les chercheurs ont, compte non tenu des nombreux manuscrits perdus ou jalousement gardés par des dignitaires mourides pour des raison que nous ignorons, "recensé 999 odes dans la salle des manuscrits arabes de l'Institut fondamentale d'Afrique noire (I.F.A.N)"(16), à en croire Amar Samb. Comment pouvait-il en être autrement quand on sait que sa poésie est d'inspiration religieuse et qu'elle est, pour lui, le moyen efficient d'accéder à la grâce divine, d'enseigner et d'éduquer ses disciples et de véhiculer son message rénovateur.

Il a, par ailleurs, accordé une importance particulière à la forme de sa poésie et recouru aux différents procédés poétiques pour rendre à son œuvre toute sa dimension esthétique et mettre en reliefs ses idées, c'est ce qui ressort de la déclaration de

Ferdinand Dumont : "Rien ne manque à ce style très arabe ; les mots qui jouent entre eux, presque d'eux-mêmes, s'attirent se repoussent ou s'enchaînent, les réminiscences qui plaisent, parce qu'on les a déjà devinées"(17).

Ainsi, pour ce qui est de la technique prosodique, le mètre de la prosodie le plus fréquent dans sa production poétique est le rajaz, comme ce fut le cas dans (Jazb al-qulûb), mais il n'en demeure pas moins que les autres mètres tels que al-tawîl (le long), al-basît (le simple), al-khafîf (le leger)... sont utilisés respectivement dans les poèmes Muqaddimât al-Amdâh, Huqqa al-bukâ' et 'Innanî 'udhtu...

Mais pour mieux se libérer des carcans de la métrique arabe ancienne et pouvoir se départir du monorime, notre poète s'est beaucoup appuyé sur le Muwashshah et recourir à plusieurs rîmes dans un même vers et de rendre ainsi son œuvre poétique beaucoup plus vivante, comme ce fut le cas dans "Jazb al-qulûb" et "Mawâhibou an-nâfi'" où chaque vers est coupé en quatre "hémistiches" dont les trois portent une rime différente de celui du quatrième. Il dit(18):

يا من أجابا * من استجابا * هب لي إجابا * في ذا النداء

Au surplus, le Cheikh a également fait preuve d'une maîtrise de l'art de l'acrostiche et composé souvent des poèmes dont les initiales lues verticalement forment un des beaux noms d'Allah ou de Son prophète, un verset du Coran, un Hadith, etc. Il a excellé dans cette technique difficile et y a consacré des recueils de poèmes entiers tels celui de "Fulk al-Mashhûn", tout comme il a recouru au procédé abécédaire en consacrant les premières lettres de chaque vers de ses poèmes à une lettre de l'alphabet arabe tout en suivant strictement l'ordre établi.

La recherche et la détention d'un savoir utile sont pour le Cheikh un véritable sacerdoce, en ce qu'elles constituent l'une de ses meilleures armes privilégiées pour libérer les peuples de l'emprise de l'obscurantisme "religieux", épurer les pratiques

religieuses et lutter contre la politique d'assimilation des colons.

Et la science qui l'intéressait est celle liée à la crainte référentielle de Dieu car, "Certes celui qui ne craint pas le Seigneur des deux mondes, n'est pas un savant même s'il a épuisé tous les domaines du savoir", a-t-il martelé(19).

Donc, le Cheikh invitait les musulmans à une recherche effrénée et permanente du savoir qui doit soutenir toutes leurs actions et leur donner un sens, car "la science et l'action constituent deux essences, pour le bien-être (qu'ils procurent) dans les deux mondes"(20).

Il importe dès lors de souligner ici que même si cette articulation entre la science et l'action est essentielle dans la réforme d'une société où l'ignorance et l'oisiveté dictaient leurs lois, le savoir prime sur l'action et doit la soutenir, la conduire et la légitimer.

"Sache, frère, que la science est mieux que l'action / étant son fondement. Heureux est celui qui l'a acquise !"(21).

Ainsi, en bon pédagogue averti, il invita tous ceux qui s'intéressent à la science à se fixer d'objectifs classés par ordre d'importance :

"Fixez-vous quatre objectifs, au début de l'apprentissage, pour que vous bénéficiiez de la guidance (divine),

Le premier est de sortir de l'égarement et le second d'être utile aux créatures du Détenteur de la Majesté,

Le troisième est de vivifier les sciences et le quatrième de pratiquer ce qui est appris"(22).

Donc, il apparait de ces vers toute la dimension religieuse et social d'un savoir utile, en ce sens que le Cheikh prie tous ceux qui s'y intéressent d'avoir essentiellement comme intension son réinvestissement au bénéfice de la communauté, afin de la sauver des illusions dues à l'ignorance. Tout comme ils constituent une mise en garde contre ceux dont l'intension est d'exploiter le savoir qui pour se mettre en valeur, qui pour assoir sa domination, qui pour critiquer leurs adversaires et

concurrents.

Il importe aussi de souligner le rôle non négligeable que le Cheikh a conféré à la poésie dans la recherche et la divulgation du savoir, surtout à une période où les livres inscrits dans les programmes d'enseignement étaient soit trop longs, soit inaccessibles, soit hermétiques, parce que composées pour une société et à une époque différentes de celles du Cheikh. Ainsi, après avoir apprécié - à sa juste valeur - les productions de ses devanciers dans les Itinéraires du paradis, il déclare : "Mais leurs ouvrages à cause de leur longueur démesurée, la plupart (des apprenants) de cette génération s'y renoncent"(23).

Et il a, dans une note adressée à ses disciples, après les avoir invités à apprendre toutes les sciences nécessaires pour l'accomplissement d'un bon musulman, pris l'engagement de composer, pour eux, des ouvrages dans tous ces domaines du savoir(24). C'est ainsi qu'il s'est lancé dans la poésie didactique en versifiant, entres autres, des ouvrages de fiqh, de grammaire, de morale, de dogme, de soufisme tout en les enrichissant d'idées et de commentaires de son cru. Risâla Abî Yazid al-Qayrawânî, al-Muqaddima al-Ajrûmiyya, Ummu al-Barâhin d'al-Sanûsi et Khâtimat al-Tasawwuf de al-Yadâlî, sont mis en vers et deviennent respectivement : Fayd al-Ghaniyyi al-mughnî, Sa'âdat at-tullâb wa râhat tâlib al-i'râb, Mawâhib al-Quddûs et Masâlik al-jinân. Par conséquent le Cheikh est parvenu à vivifier les sciences religieuses et profanes en mettant à la portée des apprenants et des chercheurs une bibliothèque très fournie. C'est dans ce sens qu'il dit dans ses odes : "Mes écrits diffusent les sciences religieuses en rénovant la voie du Prophète par la plume, car ses traces sont effacées"(25).

Donc, le Cheikh semble de manière explicite justifier son action rénovatrice soutenue par ses écrits en général et par sa poésie, en particulier. Et cette rénovation s'explique, en dernière analyse, par le fait que la sunna est en berne et que l'orthodoxie n'est plus de mise. Raison pour laquelle il dit dans

son poème intitulé Tazawwudu al-Shubbân que la Sunna "est presque devenue à cette époque comme les vestiges effacés d'une maison du fait de la disparition des musulmans orthodoxes,

Or, le modèle des devanciers est écarté au profit des innovations embellies pour la nouvelle génération,

Précipitez vous donc volontiers vers la quête du savoir tout en cherchant tous l'agrément de Dieu"(26).

Donc, après avoir dressé un portrait sur la situation religieuse du pays où la Sunna est supplantée par l'innovation blâmable et les pieux devanciers ne servent plus de modèles, il intime aux jeunes l'ordre de se ruer vers le savoir utile, seul remède pour juguler le mal.

En outre, le Cheikh a rendu à la science toutes ses lettres de noblesse, en la considérant comme le véritable moyen de mener aussi bien le véritable jihad contre tous les ennemis : les envahisseurs et l'âme charnelle.

C'est ainsi qu'il répond, dans son poème "Yâ jumlatane", aux accusations fallacieuses selon lesquelles il a regroupé un arsenal d'armements pour faire le jihad armée : "Je mène, certes, le jihâd par les sciences et la crainte (de Dieu) / en tant qu'adorateur et serviteur du Prophète et l'Hégémonique en est témoin"(27).

Il confirme d'abord les accusations du colonisateur avant de les balayer d'un revers de main et de retourner contre lui son propre argument. Donc, il s'est effectivement engagé dans le jihad, mais avec les "armes" qui vaillent, c'est-à-dire la science et la crainte de Dieu, les meilleures des provisions.

Et cette forme de jihad a donné les fruits escomptés, si l'on en juge la réussite du Cheikh à créer une communauté épargnée du projet de l'assimilation culturelle du colonisateur et fortement imprégnée des valeurs de l'Islam et profondément enracinée dans la tradition sénégalaise.

Ce suprême jihad est soutenu par une poésie dont l'impact est plus efficace que les armes des envahisseurs. Il dit dans un

poème : "Mes écrits tiennent lieu, sans conteste, de sabres et d'épées chez les gens du Livre"(28).

Au surplus, le Cheikh a aussi, par le savoir, œuvré à sauver son peuple de toute forme de stéréotype et de préjugé, et à valoriser l'homme noir en lui rappelant avec force : "La couleur noire de la peau ne constitue nullement / une source de stupidité de l'homme ou de son inintelligence"(29).

Dans ce vers notre poète magnifie l'homme noir sur lequel il porte un nouveau regard valorisant tout en le mettant en garde contre les clichés dépréciatifs et dévalorisants, mais aussi la victimisation dont il souffre sans cesse.

C'est peut être pour lutter contre le complexe d'infériorité culturelle qu'il aurait préférer faire toutes ses humanités au Sénégal, et mettre en relief l'estime et la confiance qu'il a porté au savants de ce pays, alors qu'à son époque, la Mauritanie était le lieu de passage obligé de presque tous les sénégalais qui rêvaient porter un jour la conne du savant et acquérir ses lettres de noblesse.

C'est pourquoi, il invite particulièrement les chercheurs à s'affranchir de ces perceptions négatives pour ne pas se méprendre, à cause de la couleur de sa peau, de la valeur intrinsèque de ses poèmes : "Ne te laisse jamais abuser par ma condition d'homme noir pour ne pas profiter (de mes écrits)"(30).

En outre, le Cheikh a tenté de mettre en garde ses compatriotes contre tout passéisme déguisé consistant à réserver exclusivement l'excellence aux anciens, en déclamant : "Ne réserve pas la grâce de Dieu le très haut / au seul devancier ; car tu serais ignorant"(31).

Certes, ce débat entre dans le cadre de la querelle des anciens et des nouveaux, mais le mérite, du Cheikh est d'attirer l'attention des disciples sur le fait que la valeur d'un homme ou d'une production intellectuelle ne réside pas essentiellement sur leur ancienneté, car l'ancien était nouveau et le nouveau deviendra immanquablement ancien.

Donc, à travers sa poésie le cheikh invite les hommes à bannir certaines perceptions qui souvent altèrent le jugement porté sur l'objet étudié et entraînent des connaissances souvent subjectives et illusoires.

Pour comprendre la nouvelle démarche soufie de Cheikh Ahmed Bamba, il suffit de s'arrêter sur la description qu'il fait du soufi accompli :

"Le vrai soufi est un savant, mettant réellement sa science en pratique, sans transgression d'aucune sorte.

Il devient ainsi pur de tout défaut, le cœur plein de pensées justes.

Détaché du grand monde pour se consacrer au service et amour de Dieu, considérant sur le même pied d'égalité le louis d'or et la motte de terre.

Semblable à la face de la terre, sur qui, on jette toute impureté, faisant l'objet des plus durs traitements.

Mais qui ne donne jamais que du bien. Comparables aux nuages qui déversent partout ses ondes, sans discrimination...

Celui qui atteint ce stade est un soufi. Celui qui n'en n'ai pas là est qui se dit soufi est un imposteur"(32).

A regarder ces vers de plus près on se rend compte que le soufisme du Cheikh est très loin de celui contemplatif et superficiel de beaucoup de ses devanciers. Il a prôné dans ses chef-œuvres poétiques tels que les Itinéraires du paradis, Faut-il pleurer les saints, l'Eclaireur des cœurs, les cadenas de l'enfer, etc., un retour à un soufisme orthodoxe incarné par un homme abreuvé d'une science utile, imbu d'une morale sans faille, détaché des futilités de ce bas monde, extrêmement endurant et humble, profondément tolérant et généreux et résolument tourné vers Dieu.

Son action est donc d'autant plus justifiable qu'il a fait l'état de la société dont le niveau de dégradation spirituelle et morale est tel que beaucoup de Cheikhs qui passaient pour des soufis accomplis et qui devaient servir de référence aux jeunes,

n’étaient, en fait, que de "faux dévots": "Il est, en effet, évident que la plus part des cheikhs de cette époque se montrent perfides,

Certains parmi eux, ont une propension à dominer, cherchant sans scrupule, assujettir les esprits par leur ascendance"(33).

Autrement dit, il a du soufisme une perception active et fonctionnelle qui lui a permis de faire un choix qui sortait du registre des possibilités consistant pour les sénégalais, en général, à évoluer dans la sphère des tarîqas al-Qâdriyya et al-Tijânyya. C’est pourquoi il a pratiqué toutes ces deux voies. Mais faisant preuve d’une aspiration débordante vers son Seigneur et sachant qu’au meilleur des cas, il ne pourra - dans ces tarîqas - dépasser le grade de Cheikh ou celui de Mouqaddam, il prend sur lui la lourde responsabilité de frayer une nouvelle voie appelée, plus tard par ses disciples "le Mouridisme", et fait du Prophète – paix et salut de Dieu sur lui - son unique maître.

Le mourîd est un ainsi tout aspirant dont le seul souci est de bénéficier de l’Agrément de Dieu, comme il l’a si bien soutenu dans l’une de ses odes : "L’aspirant ne cherche jamais à réaliser que l’agrément du Seigneur partout où il se dirige"(34).

Dans ce vers notre poète appréhende négativement et, de manière implicite, toute forme de fanatisme ou d’excès consistant à négliger le dogme et à considérer la sunna comme épiphénomène.

En fait, l’originalité du Cheikh c’est d’avoir emprunté le vocable "murid" qui est un terme commun à tous les aspirants qui, dans le but accéder à la proximité du Tout Puissant, ont emprunté la voie des élus sous le guide d’un cheikh accompli. Donc, ce choix relèverait du fait qu’il cherchait à transcender les clivages confrériques et communautaires qui ne manqueraient, si on n’y prend garde, de saper les fondements même de cette religion.

C’est peut être pour cette même raison qu’il a pratiqué les

wird Qâdirî, Shâdhilî et Tijânî avant d'utiliser son propre wird et qu'il les a prodigués, tous, à ses disciples, car "chacun d'eux appelle les aspirants et les incite à l'adoration du Maître du Trône, où qu'ils soient,

Tous les wirds sont dans la rectitude et la probité ; garde-toi d'en mépriser ou d'en critiquer aucun, dans ta vie"(35).

Donc, le Cheikh a administré à ses concitoyens des exemples de bonnes pratiques en théorisant l'importance des wirds avant de les pratiquer, pour ainsi montrer que la diversité peut et doit être source d'harmonie et de progrès pour la communauté.

Sachant que la transmission du savoir par l'enseignement théorique ne saurait être un objectif en soi en ce qu'il ne peut, à lui seul, suffire pour former l'homme accompli dans toutes ses dimensions et faisant sienne le Hadith du Prophète, paix et salut de Dieu sur lui, son modèle par excellence qu'il a œuvré sans cesse à réhabiliter la voie, "Je n'ai été envoyé que pour parfaire les bonnes mœurs"(36), le Cheikh ne pouvait que faire de l'éducation la pierre angulaire de son action et de donner un sens à l'apprentissage des tâlibés.

En effet, son choix est d'autant plus important que cette forme d'éducation permet de prendre en charges tous les talibés âgés ou ayant des contraintes les empêchent de suivre l'enseignement théorique. C'est pourquoi le dâra classique implanté dans tous les villages créés à cet effet, cohabitait avec le dâra tarbiyya qui faisait office de laboratoire pour expérimenter et appliquer ce qui a été appris en théories et où l'enseignement est exclusivement dispensé en wolof avec des supports didactiques variés. Il visait, d'abord, à doter au tâlibé une certaine assise morale devant embellir les actions découlant de son apprentissage, car il faut savoir "que la meilleure parure dont l'homme puisse se parer, est la bonne conduite partout où il passe"(37). Et la bonne conduite ainsi qu'il ressort de ce vers englobe toutes les qualités humaines possibles qui doivent

soutenir la vie active du mourid que le Cheikh invite fortement à entreprendre et à promouvoir l'éthique au travail : "Travaillez dur dans la recherche de ce qui est licite, c'est ce qui vous approche de Celui qui détient la Majesté"[(38)]. Le travail permet à l'aspirant, non seulement de s'émanciper économiquement, mais lui donne l'opportunité de libérer sa foi et d'être utile à la communauté, c'est pour quoi notre poète soutient que "la recherche du gain licite est un droit qui incombe, sans illusion, à tout musulman"[(39)].

Il apparait donc clair qu'à travers cette injonction, le Cheikh combattait toute forme d'inaction et de passiveté qui, à n'en pas douter, constituent une entrave à une autre dimension non moins importante de son action, al-khidma. Tant il est vrai que sans le khidma par le biais duquel le disciple est aux services de sa communauté, le kasb al-halâl n'aura aucun sens, car le kasb consiste à mener un travail pour en tirer un profit, alors que le khidma est un service rendu à autrui pour l'amour de Dieu[(40)]. Donc, le disciple doit être un serviteur achevé de Dieu à travers ses créatures l'image de Khadîm ar-Rasûl qui, sachant que le meilleur des services est celui rendu à Allah et à son Envoyé, il a déclaré :

"O vous compagnons de l'Envoyé d'Allah ! Je suis quant à moi son serviteur épris de vous pour l'Amour de Dieu, et Dieu en est témoin"[(41)].

Donc, récusant toute sorte de soufisme exclusivement monastique et contemplatif, le Cheikh a élevé le travail au degré de culte, ce qui confère au mouridisme une dimension sociale non négligeable, car "à la suprême abnégation de l'ascète isolé, socialement inutile, Ahmadou Bamba a préféré une vie de dévouement au sein de son peuple"[(42)].

De ce fait, le Mouridisme est "une voie de globalité où la vie spirituelle et la vie matérielle sont indissociables"[(43)], ce qui explique la réussite de cette voie où le disciple doit être un fidèle serviteur de Dieu et un acteur foncièrement social.

Conclusion :

C'est pendant l'une des périodes les plus troublantes de son histoire que Dieu a gratifié la communauté de Cheikh Ahmadou Bamba, soufi orthodoxe féru de sciences et pétri d'indulgence, doté d'une foi inébranlable et poète de première classe dont la profondeur des idées et la beauté de la forme forcent le respect.

Conscient du contexte historique, social et religieux difficile dans lequel gisait le pays, le Cheikh a pris sur lui la lourde responsabilité d'accourir au secours des populations, qui plaçaient en lui un espoir incommensurable, de dérouler son projet de rénovation. Cependant ; il importe de souligner qu'il y a une relation dialectique très poussée entre la poésie du Cheikh et sa rénovation, en ce sens que si la poésie a pu exploiter les thèmes portant sur la rénovation et en faire ses choux gras, cette dernière s'est servie de la poésie comme support pour véhiculer ses messages et atteindre ses cibles.

C'est pourquoi son œuvre poétique aussi bien militante que moraliste et didactique retrace, en partie, les contours de son action rénovatrice visant à assainir les pratiques religieuses, ébranler les certitudes et perceptions illusoires et rendre à l'homme toute sa dignité humaine.

Et pour ce faire, il a placé au cœur de sa de rénovation, la quête et l'acquisition d'un savoir utile articulé à l'action qu'il considère comme un article de foi. Et la corrélation qu'il a faite entre le savoir et le khidma montre à suffisance la dimension sociale, culturelle voire économique de son soufisme, en général et du mouridisme, en particulier. Donc à travers son projet il a légué à la postérité une production poétique de haute facture, formé une communauté attachée à l'orthodoxie musulmane, dévouée et consciente du rôle sociale qui l'incombe et valoriser l'homme noir sans cesse écartelé entre l'occidentalisation et l'arabisation. Bref, le Cheikh "a libéré le sénégalais pour le diriger vers Dieu et lui faire occuper sa place. C'est le sens, le seul à mon avis, qu'il convient de donner à son message"(44).

Notes :

1 - Le saint Coran est mémorisé pour être chanté dans les Tâkhurân. C'est le mot "al-Khur'ân" qui est déformé pour donner un wolof Tâkhouân qui est un chant dans lequel on mélange souvent le Coran et le wolof, et accompagné de percussions et de danses. C'est une séance organisée dans les champs pour galvaniser davantage les cultivateurs.

2 - Cf. Abū Dāwud : Sunan, kitāb al-malāḥim, bāb mā yudhkar fī qarn al-mi'a, n° 4291.

3 - Abd al-Muhsin al-Abbâd : Sharḥ sunan Abî Dâwud, t.11, 2e éd., Dâr al-Kitâb, Beyrouth, 1995, p. 260.

4 - Muhamed Ḥassânîn Ḥassan Ḥassânîn : Tajdîd ad-dîn, mafahimuhû, athâruhû wa ḍawâbiṭuhû, (s.l.), 1e éd., 2007, p. 105.

5 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbaké : Fulk al-mashḥûn al-maṣnû' min ad-dhikr al-maṣûn,T.1, p. 5.

6 - Abd Allah al-'Alawî As-Shanqîṭî : An-Nafaḥât al-miskiyya fî as-sîra al-bakkiyya, établi par Mouhamed B. Dramé et Abou Madyan Chouaybou, Ar-râbiṭa al-khadîmiyya, 2e éd., Touba 2019, p. 66-67.

7 - Le saint Coran, al-Baqara, V.282.

8 - Mouhamadou Lamine Diop : Irwâ' an-nadîm min 'adhb ḥubbi al-khadîm, manuscrit établi par Mouhmed Chakroun, Mu'assasat al-Azhar, Sénégal, p. 234.

9 - Mouhamadou Lamine Diop : op. cit., p. 235.

10 - Le saint Coran, al-Baqara, V.269.

11 - Mouhamadou Lamine Diop : op. cit., p. 60.

12 - Cf. Amar Samb : "L'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké", communication à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, organisé au Sénégal du 15 au 23 juillet 1977. Source Oumar Ba : Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1898-1927), p. 241.

13 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Al-Mîmiyya, in Dîwân fî amdâḥ khayr al-mursalîn, Traduit par Serigne Sam Mbaye, Dâr al-Kitâb, Maroc, 1989, p. 154.

14 - Cf. Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Minan al-bâqî al-khadîm, manuscrit établi par Shu'ayb Kébé, p. 60.

15 - Amar Samb : op. cit., p. 233-243.

16 - Ibid., p. 234.

17 - "Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamaba, (1850-1927)", Thèse de Doctorat de 3e cycle, UCAD, FLSH, Dakar 1968, p. 9.

18 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Mawâhib an-nâfi' fî madâ'iḥ ash-shâfi', in Diwân fî amdâḥ khayr al-mursalin, p. 106.

19 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, manuscrit, Traduit par Serigne Sam Mbaye, p. 12.

20 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Maghâliq an-nîrân wa mafâtiḥ al-jinân,

in Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, Dâr al-Amân, 1e éd., 2019.
21 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, manuscrit, p. 21.
22 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Maghâliq an-nîrân wa Mafâtiḥ al-jinân, in Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, p. 441.
23 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, p. 14.
24 - Cf. Mouhamed Lamine Diop : op. cit., p. 72.
25 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Safar Madḥ syyidinâ, in Diwân al-amdâḥ al-nabwiyyat wa al-ṣalawât ‘alâ al-nabyyi al-hâshimî, manuscrit, (s.l.), p. 112.
26 - Mbacké Cheikh Ahmadou Bamba : Tazawwudu al-Shubbân ilâ ittibâ‘ al-Malik ad-dayyân, in Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, p. 572.
27 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Yâ jumlatan, https://almaktabatou almouridiya.wordpress.com
28 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Recueil des poèmes en acrostiche. Cf. Ahmadou Bamba Al-khadim Mountakha Mbacké : Al-Qâ’id al-rabbânî, Al-Ma‘ârif al-jadîda, 2e éd., Rabat 2019, p. 56.
29 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, in Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, p. 299.
30 - Ibid.
31 - Ibid.
32 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, p. 62.
33 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân, in Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, p. 386.
34 - Mouhamadou Lamine Diop : op. cit., p. 68.
35 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : op. cit., p. 312.
36 - Hadith, Sahîh Muslim, vol. 3, p. 53.
37 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : op. cit.
38 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Maghâliq an-nîrân wa mafâtiḥ al-jinân, p. 447.
39 - Ibid.
40 - Ahmadou Bamba Al-khadim Mountakha Mbacké : Al-Sheykh Ahmadou al-khadîm al-qâ’id al-rabbâni, Sénégal, 2019, p. 118.
41 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Muqaddimat al-amdâḥ, in Dîwan Amdaḥ khyr al-mursalîn, Traduit par Sergne Sam Mbaye, p. 29.
42 - Fernant Dumont : "Cheikh Ahmadou Bamba et le Mouridisme sénégalais", in Oumar Ba : op. cit., p. 217.
43 - Ndiaye Maguéye : Al-Murîdiyya, Une confrérie musulmane sénégalaise, l'Harmattan, Sénégal, 2021, p. 217.
44 - Cheikh Tidiane, Sy : "Le travail dans la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba", in Oumar Ba : op. cit., p. 224.

Références :

* - Le saint Coran.
1 - Abū Dāwud : Sunan Abî Dāwud.
2 - Al-Abbâd, ‘Abd al-Muḥsin : Sharḥ sunan Abî Dâwud, 2e éd., Dâr al-Kitâb, Beyrouth, 1995.
3 - Al-Shanqîṭî, ‘Abd Allah al-‘Alawî : An-Nafaḥât al-miskiyya fî as-sîra al-bakkiyya, établi par Mouhamed B. Dramé et Abou Madyan Chouaybou, Ar-râbiṭa al-khadîmiyya, 2e éd., Touba 2019.
4 - Ba, Oumar : Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1898-1927).
5 - Diop, Mouhamadou Lamine : Irwâ’ an-nadîm min ‘adhb ḥubbi al-khadîm, manuscrit établi par Mouhamed Chakroun, Mu’assasat al-Azhar, Sénégal.
6 - Ḥassânîn, Muhamed Ḥassânîn Ḥassan : Tajdîd ad-dîn, mafahimuhû, athâruhû wa ḍawâbiṭuhû, (s.l.), 1e éd., 2007.
7 - Maguéye, Ndiaye : Al-Murîdiyya, Une confrérie musulmane sénégalaise, l'Harmattan, Sénégal, 2021.
8 - Mbacké, Ahmadou Bamba Al-khadim Mountakha : Al-Qâ’id al-rabbânî, Al-Ma‘ârif al-jadîda, 2e éd., Rabat 2019.
9 - Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba : Diwân al-‘ulûm ad-dîniyya, Dâr al-Amân, 1e éd., 2019.
10 - Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba : Dîwân fî amdâḥ khayr al-mursalîn, Traduit par Serigne Sam Mbaye, Dâr al-Kitâb, Maroc, 1989.
11 - Mbaké, Cheikh Ahmadou Bamba : Fulk al-mashḥûn al-maṣnû‘ min ad-dhikr al-maṣûn.
12 - Muslim : Sahîh Muslim.
13 - Samb, Amar : "L’œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké", communication à l’occasion de la semaine culturelle sur la vie et l’œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, organisé au Sénégal du 15 au 23 juillet 1977.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 113 - 126
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Les villages historiques des Aurès en Algérie un patrimoine culturel à valoriser

Sonia Mechiat
Sous la supervision du Pr Djamel Dekoumi
Université de Constantine 3, Algérie

Résumé :

La notion de patrimoine culturel est présentée dans cet article comme un élément de reconnaissance de la richesse et de la valorisation de lieux porteurs de mémoire et qui peuvent donc constituer un facteur de développement local dans certaines régions. En effet, le patrimoine culturel reflète l'identité d'un lieu, relie la population à son passé, garantit les identités locales et permet le développement économique et touristique. Notre article traite de la question du patrimoine culturel, de sa valorisation et de sa protection dans la région montagneuse et rurale des Aurès en Algérie. C'est une question qui reflète les préoccupations d'une certaine catégorie de la population locale et de nous-mêmes en matière de sauvegarde de cette richesse contre les formes de négligence. Car la région des Aurès est riche en potentialités culturelles et en villages historiques mais pauvre en actions du fait de l'absence totale d'une politique de promotion et de valorisation de son patrimoine culturel et naturel, ce qui l'a rendue mal connue et sous-développée touristiquement.

Mots-clés :

villages historiques, patrimoine, culture, tourisme, Aurès.

The historic villages of the Aurès in Algeria A cultural heritage to be developed

Sonia Mechiat
Under the supervision of Prof. Djamel Dekoumi
University of Constantine 3, Algeria

Abstract:

The notion of cultural heritage is presented in this article as an element of recognition of the richness and the valorisation of places that are bearers of memory and that can therefore constitute a factor of local development in certain regions. Indeed, cultural heritage reflects the identity of a place, connects the population to its past, guarantees local identities and allows economic and tourist development. Our article deals with the issue of cultural heritage, its enhancement and protection in the mountainous and rural region

Reçu le : 12/8/2021 - Accepté le : 30/8/2021
architectesonia05@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

of the Aurès in Algeria. It is an issue that reflects the concerns of a certain category of the local population and of ourselves in terms of safeguarding this wealth against forms of neglect. For the Aurès region is rich in cultural potential and historical villages but poor in actions due to the total absence of a policy of promotion and enhancement of its cultural and natural heritage, which has made it poorly known and underdeveloped for tourism.

Keywords:

historical villages, heritage, culture, tourism, Aurès.

Introduction :

En Algérie, l'extension urbaine se fait à un rythme spectaculaire. Il s'agit d'un phénomène complexe qui brouille l'opposition classique entre villes traditionnelles et villes nouvelles.

Dans les villages vernaculaires connus pour leur mode de vie et leur style architectural originaux et spécifiques, ce phénomène anarchique pose de nombreux problèmes car il n'est pas compatible avec les spécificités culturelles et naturelles des milieux traditionnels, tant par son ampleur que par son accélération rapide. Ainsi, la généralisation excessive d'un modèle standard dit moderne dans une société traditionnelle et conservatrice, telle que la société rurale, altère l'originalité du paysage et accélère, par son pouvoir attractif, le déclin et la dévalorisation d'un riche patrimoine architectural, entité essentielle du patrimoine culturel national.

Dans une société rurale ou montagnarde comme celle des Aurès, où le poids de la tradition est encore fort et où le patrimoine culturel et naturel est remarquablement riche et diversifié, le processus de développement doit s'appuyer largement sur la valorisation de ces ressources et potentialités endogènes.

1 - Aperçu sur l'Aurès :

Cette partie de l'Algérie a toujours été habitée par les Chaouia (Berbères)[(1)], qui forment la majorité de cette région aux

côtés des Arabes. Ce territoire chaoui se résume au massif des Aurès, et se divise en deux parties distinctes : le versant saharien et le versant de la plaine des Sbakhs. Bien qu'il soit connu géographiquement par ses montagnes, il présente une grande diversité de paysages : de vastes plaines au nord et au nord-est où prédominent l'élevage et la céréaliculture et d'importantes oasis au sud et au sud-est où prédominent les palmiers et le maraîchage. Entre les plaines et les oasis s'intercalent plusieurs chaînes de montagnes, totalement dénudées au sud et relativement boisées au nord, dont les points culminants sont Ras Keltoum dans le mont de Chélia (2328 m d'altitude) et le Djabel Al Mahmel (2321 m d'altitude).

Le massif des Aurès est creusé par quatre vallées, deux importantes qui sont la vallée de l'oued Labiod et la vallée de l'oued Abdi et deux secondaires qui sont la vallée de l'Oued el-Kantara et la vallée de l'Oued el Arab ou se trouve un riche patrimoine culturel. Selon l'idée de Danièle Jemma Gouzon : "A l'Aurès la vallée constitue la colonne vertébrale de toute la vie économique et sociale elles se distinguent entre elles par les formes des habitations"(2). Grâce à leur patrimoine valorisé, ces vallées peuvent devenir l'une des meilleures destinations touristiques d'Algérie.

2 - Présentation de l'espace :

L'Aurès se distingue par un patrimoine culturel et naturel riche et varié, qui en fait l'une des meilleures destinations touristiques d'Algérie. Les villages historiques de cette région, à l’instar de ceux de la Kabylie ou de la vallée du M'zab, se distinguent par une particularité dans l'architecture et une spécificité dans la topographie et le climat. Ces contraintes naturelles ont guidé l'homme de la région à prendre toutes les mesures possibles pour harmoniser son habitat avec cet environnement naturel, dont les techniques de construction sont encore visibles aujourd'hui et révèlent le génie de ses bâtisseurs.

Cet espace immense est composé de plusieurs villages

nommés localement "Dechras"(3) géographiquement presque identique, avec un monde divers sur le plan des modes de vie et des cultures traditionnels qui sont les premières sources d'inspirations et d'attractivités des touristes fanent de la culture, mais qui reste peu ou pas valorisé. Une situation qui nous laisse entrevoir un grand désir pour leur sauvegarde et leur mise en valeur.

En effet, ces villages sont généralement perchés sur des montagnes, habités par des tribus unies par une histoire, fondée sur des pratiques sociales et culturelles identiques. C'est une entité compacte qui représente l'aboutissement de l'habitat vernaculaire, un habitat qui suit souvent le cours des différents oueds, où se trouvent les terres fertiles, car la fusion entre l'oued et la terre cultivable conditionne la formation des "Dechras".

Ces villages étaient également le centre d'un large éventail d'activités artisanales, comme le confirme le Lt. Colonel Delartigue qui a déclaré que dans ses derniers : "On y travaillait la laine et le poil de chèvre, le fer, le cuir, la terre, l’alfa. Il y avait aussi des babouchiers et des bijoutiers"(4). Mais, bien sûr, le travail essentiel était celui de la terre avec une pratique d’irrigation extrêmement ancienne et particulière.

Cependant, à l'Aurès nous distinguons trois types de Dechra qui sont :

- Dans la vallée de l'Oued Labiod, le bassin central, les Dechras prennent la forme de maisons, accrochées à la pente, face à la vallée, grimpant les unes sur les autres et formant une succession de terrasses, la terrasse de l'une servant de seuil à l'autre, jusqu'au sommet couronné par un grenier collectif, appelé localement "Guelâa"(5).
- Dans le canyon de l’Oued Labiod, bassin méridional les Dechras prennent une forme différente de celle du bassin central selon la description de Mathea Gaudry "les Dechras sont incrustées au flanc du roc vertical comme les antres de fauves ou déposées tout au sommet, à l’extrême bord des falaises comme des

repaires d'oiseaux de proie"[6].

- Dans la vallée de l'oued Abdi nous trouvons un troisième type : les villages sont construits de la même manière que dans les autres vallées, perchés sur des hauteurs au-dessus des vergers étroits qui suivent les rivières mais avec une absence de la Galâa.

Comme nous venons de le voir, les dechras sont le plus souvent placés le long des vallées, parfois sur une petite hauteur à flanc de rocher, parfois sur une petite hauteur au-dessus de l'oued, et parfois ils sont perchés sur une butte isolée, comme c'est le cas du village Rhoufi.

Enfin, les Dechras de l'Aurès semblent émerger de la roche pour ne faire qu'un avec elle.

Concernant les zones habitées elles sont depuis longtemps situées sur les sommets et les flancs des collines escarpées. Les fonds de vallée sont des terres arables. Ce schéma socio-économique est reproduit dans l'ensemble des vallées.

En effet, la Dechra aurèssienne dans son ensemble obéit à une certaine hiérarchie spatiale, c'est-à-dire que l'espace est divisé en trois parties distinctes : privée, où se trouvent les habitations et les forteresses (Galâa) ; sacrée, où sont établis les espaces religieux de la mosquée et de la Zaouia ; et publique, où se pratiquent les rituels qui rythmaient leur existence selon les cycles saisonniers.

Il faut noter que la stratégie de regroupement des villages traditionnels dans cette région ne se limite pas au seul espace résidentiel, en réalité d'autres espaces socioculturels et économiques sont présents afin de satisfaire les besoins et les exigences des populations autochtones. Il s'agit généralement d'espaces de culte, d'éducation et de rassemblement qui renforcent les liens entre les membres d'une même communauté.

3 - Mode de vie :

Le monde berbère est diversifié en termes de modes de vie traditionnels, de densités humaines, de cultures matérielles et d'insertions géopolitiques. Chaque communauté se distingue des

autres par ses mythes et ses valeurs, ainsi que par ses activités agropastorales et ses coutumes. Chaque culture doit s'adapter à l'environnement naturel dans lequel elle se trouve, selon une tradition appropriée aux conditions particulières d'existence.

Comme toutes les sociétés maghrébines, la société aurèssienne était fondée sur l'institution maraboutique qui avait été intégrée dans leur mode de vie et jouait "un rôle plus sociale et politique que véritablement religieux"(7). L'existence de ces institutions est attestée dans presque toutes les tribus, d'où la présence fréquente de zaouïas. Ces dernières étaient le plus souvent situées près des mosquées et formaient ainsi un espace culturel. En plus de ces pratiques religieuses, des rituels selon des cycles saisonniers ponctuaient leur existence.

4 - Facteurs menaçant le patrimoine culturel :

La région des Aurès connaît depuis plusieurs années une expansion urbaine rapide qui pose plusieurs difficultés spatiales, culturelles, environnementales et socio-économiques nécessitant des interventions urgentes des différents acteurs.

Aujourd'hui, le style architectural, les techniques de construction et les matériaux utilisés sont étranges par rapport à l'environnement rural ou de montagne et introduisent la plus grande rupture dans le paysage et dans l'histoire culturelle, sociale et économique de la région. Cette modernisation a entraîné un changement dans tous les éléments du paysage : les matériaux de construction et leur utilisation, les maisons et leurs fonctions, l'esthétique de l'architecture... Il est en effet paradoxal que les villages historiques et traditionnels de la région des Aurès, qui recèlent des richesses culturelles, archéologiques, historiques, paysagères et naturelles uniques, ne fassent pas l'objet d'un processus de développement basé sur ce potentiel endogène inestimable.

Les profondes mutations dans les villages historiques de cette partie du pays ont entraîné une accélération du développement urbain qui a rapidement transformé l'image du

paysage traditionnel. Il faut noter que le problème de l'avenir des tissus traditionnels, qui se pose à l'échelle nationale dans toutes les villes et tous les villages historiques ayant subi un développement urbain accéléré, se pose dans les Aurès en termes de survie et de développement interne des tissus anciens d'une part, et de relation entre ces derniers et le reste de l'agglomération d'autre part.

En conséquence, les villages historiques et traditionnels ont souvent tendance à perdre leur cohérence fonctionnelle, parallèlement au développement d'autres cohérences contemporaines dans la ville moderne, même si les fonctions originales de ce patrimoine ont parfois dû s'adapter à ses nouvelles réalités.

La confrontation et la rupture qui en résultent posent des problèmes fondamentaux pour l'avenir des villages historiques, du patrimoine culturel et de l'équilibre de l'espace rural et montagnard dans son ensemble. Néanmoins, l'intérêt pour le patrimoine culturel des villages historiques est croissant, car il constitue une manifestation remarquable d'un retour à l'identité culturelle et un véritable facteur de développement touristique et de promotion économique.

5 - L'Aurès des richesses patrimoniales à valoriser :

1. Protection du patrimoine culturel dans la région des Aurès :

L'habitat dans les villages historiques des Aurès, devrait être protégé en tant que patrimoine culturel algérien. Une telle mesure s'inscrirait directement dans le cadre défini par la recommandation de l'UNESCO 1972 qui définit comme patrimoine culturel, entre autres(8):

- Les ensembles : groupes de constructions isolées ou réunies qui, en raison de leur architecture, de leur unité, ou de leur intégration dans le paysage, ont une valeur spéciale du point de vue de l'histoire, de l'art ou de la science.
- Les sites : zones topographiques, œuvres conjuguées de l'homme et de la nature qui ont une valeur spéciale en raison de

leur beauté ou de leur intérêt du point de vue archéologique, historique, ethnologique ou anthropologique.

Après avoir considéré que chaque pays a "l'obligation de sauvegarder cette partie du patrimoine de l'humanité et d'en assurer la transmission aux générations futures" et rappelé que "chaque bien du patrimoine culturel est unique et que la disparition de l'un d'eux constitue une perte définitive et un appauvrissement irréversible de ce patrimoine". Cette recommandation définit aussi un ensemble de principes de protection parmi lesquels on peut citer celui qui a trait à la politique nationale de gestion des biens de :

- patrimoine culturel : "chaque Etat devrait formuler, développer et appliquer, dans la mesure du possible et en conformité avec sa réglementation constitutionnelle et sa législation une politique nationale dont l'objectif principal consiste à : coordonner et à utiliser toutes les possibilités scientifiques, techniques, culturelles et autres en d'assurer une protection, une conservation et une mise en valeur efficaces de patrimoine culturel et naturel".

En effet, les villes et villages historiques en tant que patrimoine sont porteurs de valeurs essentiellement liées aux significations de leur identité. Ils représentent la dimension historique et singulière d'un lieu et d'un contexte social. Leur mise en valeur contribue à la préservation de l'identité culturelle d'une population ou d'un lieu.

2. L'intérêt au patrimoine :

L'intérêt pour la sauvegarde du patrimoine culturel se traduit par la reconnaissance croissante du rôle de la conservation de cette richesse culturelle et historique dans le processus de développement. Dans ce contexte, les acteurs de la conservation du patrimoine culturel doivent être conscients de la rentabilité économique d'une gestion efficace de ces biens culturels. En outre, les monuments et les sites, rigoureusement protégés et gérés efficacement, sont des facteurs clés pour

attirer les touristes et constituent de véritables moteurs d'investissement. Pour ces raisons, la bonne gestion du patrimoine culturel est désormais un élément clé de la politique de planification et d'aménagement du territoire et de développement.

3. Les travaux d'inventaire du patrimoine culturel :

Compte tenu de la vitesse à laquelle de nombreuses villes historiques disparaissent et tombent en ruine dans la région des Aurès la nécessité d'une opération d'inventaire devient plus urgente que jamais. En outre, la photographie et les documentaires télévisés les concernant seront peut-être le seul moyen de documenter l'histoire de ce patrimoine culturel d'une valeur universelle inestimable après quelques années. Dans ce cas, l'ouverture des directions du patrimoine auxquelles seront confiées ses actions sera une nécessité afin d'assurer la meilleure gestion de cet héritage(9) en collaborations avec d'autres acteurs (Tourisme, culture, urbanisme, archéologie…).

Il est important de commencer à archiver et à centraliser toute la documentation existante sur ce patrimoine. Des méthodes de conservation minutieuses doivent être utilisées pour préserver les documents relatifs à l'histoire et à la valeur de l'architecture vernaculaire dans les villages historiques, qui est aujourd'hui sérieusement dégradée et risque de disparaitre.

6 - Le tourisme culturel dans les villages historiques :

Le tourisme culturel doit être pris en compte dans les études de développement touristique. C'est le rôle des autorités locales, en concertation avec la population locale, de participer à ces études et de donner des orientations pour la mise en valeur du patrimoine culturel, y compris l'architecture vernaculaire.

Le patrimoine culturel des villages historiques est une attraction très impressionnante pour les touristes, il brille à leurs yeux. Il doit être promu dans le sens d'un approfondissement des connaissances des étrangers sur les coutumes et la culture des habitants de ces villages, notamment ceux situés le long des

vallées.

L'intérêt des touristes pour la visite des villages historiques ou traditionnels pourrait être développé en les intégrant dans les itinéraires culturels le long des vallées pour assurer leur survie.

7 - Villages historiques en tant que patrimoine en Algérie :

Malgré l'intérêt accordé aux villes et aux villages historiques dans les textes législatifs, plusieurs régions aux richesses culturelles pouvant répondre à toutes les motivations inhérentes au tourisme et favoriser le développement économique du pays ont été oubliées. C'est-à-dire qu'au moment où l'Etat était occupé par les problèmes de sécurité du pays, il est arrivé qu'au même moment, d'immenses richesses patrimoniales culturelles et naturelles soient négligées et exposées aux différents aléas du temps. Ceci est particulièrement vrai dans les zones montagneuses ou rurales où se trouvent les meilleurs villages historiques.

Ces villages, qui remplissaient des fonctions vitales dans la vie des sociétés traditionnelles, sont aujourd'hui vides et considérés comme précaires, le village historique Rhoufi dans les Aurès étant le meilleur exemple de cette réalité.

Cette situation révèle que la notion de patrimoine ou de patrimoine commun et ses valeurs socioculturelles ne représente aucun intérêt pour la majorité de la population locale ou même pour les acteurs locaux et reste confinée dans les textes et lois relatifs à sa protection. Et ce, malgré le fait qu'il s'agisse d'une richesse qui mérite d'être respectée, valorisée et transmise aux yeux de la population à laquelle elle appartient, comme le stipule la Charte du patrimoine bâti vernaculaire, 1999 (ICOMOS). La conséquence d'un tel sentiment peut être résumée dans une attitude qui s'exprime généralement par la phrase suivante : "manque de crédibilité envers sa propre culture"[(10)].

Cette particularité algérienne découle d'une réalité historique dont les effets se font lourdement sentir aujourd'hui. Cette situation amène les pouvoirs publics à accorder une

attention plus sérieuse et particulière à la préservation et à la mise en valeur de la richesse patrimoniale du pays. Cela exige de nouvelles stratégies qui nécessitent des textes qualitatifs, intégrant l'intérêt économique de ce patrimoine longtemps ignoré, nous précisons ici que les possibilités d'investissement touristique autour des valeurs culturelles et historiques de cette richesse ont été laissées de côté, ce qui ne permettra pas l'amélioration de l'offre touristique et son extension au tourisme culturel.

Il convient de noter que l'absence d'une telle stratégie a conduit et encouragé, jusqu'à présent, toutes les formes de dégradation et d'atteinte au tissu ancien (démolition et fragilisation des bâtiments et de leur imbrication, modification de la composition sociale du lieu). C'est pourquoi il est impératif de renouveler les approches en s'adaptant aux nouvelles réalités et exigences, et d'investir dans une démarche cohérente et responsable qui prendra en compte les dimensions culturelles, économiques et sociales de ce patrimoine et son intégration dans la ville contemporaine.

Dans ce contexte, le résultat de cette étude est que le territoire des Aurès est riche en potentiel culturel mais pauvre en action en raison de l'absence d'une politique de promotion et de valorisation de son patrimoine, ce qui l'a rendu mal connu et sous-développé touristiquement.

Nous pensons qu'il est important aujourd'hui de rompre avec la vision réductrice qui consiste à concevoir les zones de montagne ou rurales uniquement d'un point de vue écologique. Aujourd'hui, il est plus que nécessaire d'opter pour une approche globale permettant la préservation du patrimoine culturel et naturel et l'amélioration des conditions de vie de la population locale dans une vision intégrée du développement durable. Car la recomposition de ces zones (de montagne) reste une condition préalable à leur revitalisation et à leur intégration dans la dynamique de développement économique, social et culturel du

pays.

Conclusion :

Cette région a connu ces dernières années d'importantes mutations spatiales, culturelles, environnementales et socio-économiques, nécessitant un effort particulier de la part des différents acteurs pour la revitaliser à des fins touristiques éminentes.

Ces profondes mutations de cette partie du territoire national ont notamment entraîné de grands changements dans les pratiques et cultures ancestrales ainsi que des transformations de l'image du paysage traditionnel. Dès lors, la problématique spécifique du patrimoine culturel des Aurès se pose avec une acuité particulière.

Il est encore souvent négligé et marginalisé au profit d'autres stratégies de développement. C'est en effet un véritable paradoxe que cette région, qui recèle une richesse culturelle, archéologique, historique, paysagère et écologique unique, ne dispose pas d'un processus de développement basé sur ce potentiel endogène inestimable.

Cette situation appelle à la mobilisation des efforts pour la mise en œuvre d'une stratégie de développement dans l'espoir de sauver de la disparition les derniers témoignages d'un potentiel culturel inégalé.

A cet égard, nous considérons que la question de la finalisation sociale et économique de la protection du patrimoine culturel nécessite le développement de nouvelles approches et méthodes par lesquelles les acteurs de la culture et du patrimoine doivent travailler avec ceux de l'action économique, de l'aménagement du territoire et du développement local et social.

Nous pensons que le développement économique et social de cette région sera basé sur le tourisme, dont le patrimoine culturel sera une forme particulière dans cette stratégie.

Notes :

1 - "L'aire historique des Berbères couvre toute l'Afrique du Nord, de l'Egypte à l'Atlantique, de la Méditerranée aux régions saharo-sahéliennes. Mais l'Algérie et le Maroc sont les pays où la présence berbère est la plus marquée". Voir, Daniele Jemma Gouzon : Villages de l'Aurès, archives de pierres, ouvrage paru dans collection "histoire et perspectives méditerranéennes", Editions l'Harmattan, Paris 1989.

2 - Ibid., p. 31.

3 - Les dechras sont organisées par et pour une société agraire qui, installée et adaptée au site depuis une longue période, a acquis un équilibre et par là-même, une pérennité". http://encyclopedieberbere ; revues.org/258.

4 - Lt. Colonel Delartigue : Monographie de L'Aurès, documents sur Batna et sa région, Constantine 1904, p. 208.

5 - La Galâa était le symbole de l'unité économique et social des dechra. Le plus souvent elles sont édifiées loin des espaces cultuels (mosquée, zaouia, école coranique et même cimetière). Cette richesse architectural était soit collective pour l'ensemble des tribus, soit appartenant à une seule tribu. Elle est construite le plus souvent sur le point le plus haut et cela afin de dominer tout le village, elle jouait également le rôle d'une tour de contrôle, à accès difficile et distant des villageois, elle renferme toutes les richesses du groupe, produit de son activité agro-pastorale.

6 - Mathea Gaudry : La femme chaouia de l'Aurès, étude de la sociologie berbère, Editions Chihab - Awal, p. 34.

7 - Encyclopédie berbère 8/Aurès - Azro, p. 35.

8 - Recommandation concernant la protection sur le plan national du patrimoine culturel et naturel adoptée par la Conférence générale de l'Unesco à sa dix-septième session, Paris, le 16 novembre 1972.

9 - Car actuellement la gestion de ce dernier et confiée à la direction de la culture.

10 - UNESCO, Patrimoine et développement durable dans les villes historiques du Maghreb contemporain : Enjeux, diagnostics et recommandations, rapport du bureau de l'UNESCO à Rabat, Bureau multi pays pour : Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, et Tunisie, p. 126.

Références :

1 - Rapport du bureau de l'UNESCO à Rabat, Bureau multi pays pour : Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, et Tunisie.

2 - Delartigue, Lt. Colonel : Monographie de L'Aurès, documents sur Batna et sa région, Constantine 1904.

3 - Encyclopédie berbère 8/Aurès - Azro.

4 - Gaudry, Mathea : La femme chaouia de l'Aurès, étude de la sociologie berbère, Editions Chihab - Awal.
5 - Gouzon Daniele, Jemma : Villages de l'Aurès, archives de pierres, ouvrage paru dans collection "histoire et perspectives méditerranéennes", Editions l'Harmattan, Paris 1989.
6 - L'encyclopédie berbère.
7 - Recommandation concernant la protection sur le plan national du patrimoine culturel et naturel adoptée par la Conférence générale de l'Unesco à sa dix-septième session,Paris, le 16 novembre 1972.
8 - www.revues.org/258.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 127 - 140
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Typologie des genres littéraires "tsimihety" dans la littérature malgache

Dr Guy Razamany
Université de Mahajanga, Madagascar

Résumé :

La littérature orale malgache qui est l'objet de notre article est une littérature entièrement orale. Elle est un patrimoine de la littérature malgache. En effet, est-ce qu'elle est donc un art populaire dans le monde rural à Madagascar où se trouve la majorité de la population malgache ? Sa popularité est-elle due au fait que beaucoup de gens l'utilisent dans leur communication verbale pour manifester leur identité socioculturelle ? Ces gens baignent donc davantage dans la culture orale. C'est parce qu'il est impossible de faire la typologie de tous les genres littéraires oraux à Madagascar dans tel article. Alors, notre choix est réservé à l'étude de la littérature tsimihety.

Mots-clés :

littérature orale, typologie, identité, tsimihety, patrimoine.

Typology of literary genres "tsimihety" in Malagasy literature

Dr Guy Razamany,
University of Mahajanga, Madagascar

Abstract:

The Malagasy oral literature which is the subject of our article is entirely oral literature. It is a heritage of Malagasy literature. Indeed, is it therefore a popular art in the rural world in Madagascar which is home to the majority of the Malagasy population? Is its popularity due to the fact that many people use it in their verbal communication to manifest their socio-cultural identity? These people are therefore more immersed in oral culture. This is because it is impossible to make the typology of all oral literary genres in Madagascar in such an article. So our choice is reserved for the study of tsimihety literature.

Keywords:

oral literature, typology, identity, tsimihety, heritage.

Introduction :

La littérature orale, qui est l'objet de notre article, est une

Reçu le : 26/7/2021 - Accepté le : 29/8/2021
razamanyguy@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

littérature plus ancienne à Madagascar. Elle est pratiquée par les Malgaches avant l'arrivée de l'écriture arabe pour transcrire la langue malgache appelée communément au pays le "sorabe" et de l'écriture latine emportée par les missionnaires protestants de "London Missionary Society" (L.M.S) à l'époque du roi Radama I (1810-1820). La littérature orale reste en vigueur à Madagascar dans la société traditionnelle malgache bien que la civilisation de l'écriture domine en grandes villes. En tant que langage, elle est un instrument de communication sociale si on réfère à l'idée d'André Martinet sur son analyse linguistique(1). Elle est fréquemment employée par les Malgaches, en particulier les Tsimihety pour exprimer leurs idées ou leurs sentiments dans toutes les circonstances de leur vie, surtout dans le monde rural qui n'est pas encore dominé par la culture occidentale. En effet, est-ce que cette littérature est un art populaire dans le monde rural à Madagascar ? Sa popularité est-elle due au fait que beaucoup de gens l'utilisent dans leur communication verbale pour manifester leur identité socioculturelle ? Mais comme il est pratiquement impossible de travailler sur toute la littérature orale à Madagascar, notre choix est de limiter à la typologie des genres littéraires tsimihety(2) dans la littérature orale malgache.

La classification d'un genre oral débute normalement par une enquête auprès des producteurs eux-mêmes ou par une observation du mode de la production littéraire : entrent en ligne de compte dans la détermination d'un genre oral le statut du producteur, la qualité du public, l'espace et le temps de la production littéraire.

1 - Genre parlé :

Dans la littérature orale, on peut distinguer trois types de genre parlé, à savoir l'"ohabolaña" ou le proverbe, le" kabary" (le discours rhétorique) et l'"ankamatatra" ou la devinette. Ainsi, nous allons étudier d'abord l'"ohabolaña" ou le proverbe.

1. L'"ohabolana" ou le proverbe :

Etymologiquement, le mot "ohabolaña" est formé de la

combinaison de deux termes : "ohatra", qui signifie "exemple, modèle, comparaison, similitude, figure", et "volaña", qui veut dire "parole, propos". L'"ohabolaña" est donc une parole ou un propos exprimé sous forme d'exemple, de modèle, de comparaison, de similitude et de figure ; il fait ainsi partie de la rhétorique dans sa composante "elocutio" mais comporte également des figures sémantiques qui relèvent de l'ornement du discours pour reprendre cette distinction ancienne. Autrement dit, l'"ohabolaña" est une rhétorique complète puisqu'elle fait intervenir à la fois les figures de style et les tropes, tel que cela se pratique chez Aristote. La référence à l'"ohabolaña" dans un discours constitue d'abord un argument pour faire adhérer l'allocutaire à ce qui est dit, et par les tropes qu'il contient, l'orateur cherche à émouvoir son public.

La rhétorique était avant tout un art de l'élocution qui repose sur des argumentations en visant l'adhésion du public à l'idée de l'orateur. Les Malgaches s'intéressent beaucoup plus à l'oral selon Andriamampianina Hanitra Sylvia, elle souligne cette idée qui dit : "Les Malgaches vivent dans une société de tradition orale. Ajouté à cela le fait qu'ils sont plus sensibles à la parole qu'à l'écrit"(3). Cette partie de la rhétorique est appelée "figure de discours" qui relève d'une technique. Mais comme la langue est constamment confrontée à la nécessité de nommer des choses nouvelles sans nécessairement modifier son stock lexical, elle en arrive à des expressions imagées que nous nommons "tropes", c'est la deuxième composante de la rhétorique.

La référence à l'"ohabolaña" s'inscrit alors dans le cadre de la figure de discours et à la fois dans le cadre du trope. Parce que, il appartient à une sagesse collective qui nous provient de la nuit des temps ; la référence intertextuelle à l'"ohabolaña" procède alors d'une argumentation irréfutable qui vise l'adhésion de l'allocutaire. C'est ainsi que la littérature tsimihety en tant que parmi les patrimoines littéraires à Madagascar relève d'un trait culturel malgache dans la mesure où l'on peut la considérer

comme un encadrement des activités sociales. Ces événements sociaux sont la naissance, le mariage, la mort et les diverses inaugurations comme l'entrée dans un nouveau domaine, et également les travaux collectifs de champ, pour ne citer que ces points essentiels.

2. Le "kabary" ou le discours rhétorique :

Dans cette étude, nous essayons de montrer que le "kabary" a une relation étroite avec le proverbe ; il s'agit de prouver que la production du "kabary" n'est que l'actualisation d'un proverbe. Nous allons attester que le proverbe est un référent du "kabary". Cette référence intertextuelle du de ce genre littéraire au proverbe procède donc d'une argumentation solide et irréfutable qui vise l'adhésion du public dans le monde de l'oralité au message du discours. En outre, en tant que sagesse collective, le "kabary" relève d'un trait culturel social des Malgaches par sa référence intertextuelle au proverbe dans la mesure où l'on peut le considérer comme un encadrement des activités sociales, voire des activités juridiques.

Le point commun de tous les "kabary", en dépit de leurs thématiques différentes, peut se résumer en ceci : dès qu'il y a une modification de l'état social, ou de l'équilibre social, il y a l'intervention du "kabary". Si la modification est dans le sens souhaitable, (mariage par exemple), il officialise la situation ; dans le cas contraire, il a pour mission de nier le chaos en réintroduisant le social dans un nouvel équilibre (funérailles, par exemple).

3. L'"ankamantatra" ou la devinette :

En substance, l'"ankamantatra" est une forme de dialogue dans lequel le locuteur pose sur la base d'une interrogation le trait définitoire d'un objet à l'allocutaire qui est alors contraint de deviner l'objet ainsi défini. Il correspond à ce que les Français appellent devinette. Comme le conte et le proverbe, la devinette est un genre littéraire universel dans la littérature orale parce qu'elle se trouve dans toutes les sociétés. Au niveau de sa

structure formelle, elle est identique au proverbe parce que la devinette et le proverbe sont des arts phrastiques sauf que le premier est formé par une phrase interrogative et le second par une phrase affirmative.

Mais au niveau du contenu, selon la perspective intertextuelle, la devinette doit toujours porter trace d'une sagesse ancestrale. C'est une manière de procéder à la formation de la jeunesse de manière ludique. Il faut souligner que dans les devinettes comme dans les proverbes, le point le plus important est que la référence opère d'abord de terme à termes avant de trouver une application éventuelle dans le monde extralinguistique. Tout se passe comme si une fois le monde converti en discours, la catégorie du réel s'évanouissait comme une question inutile au profit de la logique qui s'expose. De cette manière, les enfants apprennent à manipuler des catégories logiques pour tester leur cohérence.

On peut dire que la devinette est une véritable leçon de psychologie sociale, elle interdit d'avoir des complexes ; l'édification sociale n'est pas seulement l'affaire des puissants mais de tous.

Pour poursuivre l'analyse des genres littéraires oraux, nous allons essayer de d'analyser de genre chanté ou lyrique. Car ce genre, quel que soit son type est aussi le reflet de la société où l'on produit.

2 - Le genre lyrique :

Dans ce chapitre, nous allons étudier les types du genre chanté, c'est-à-dire il s'agit de leur type dans le domaine de chaque production littéraire qui est définie par le temps, par l'espace et par le producteur.

1. Chanson religieuse :

On chante ce type de chanson lors de la cérémonie de l'esprit "tromba" par exemple. Dans la production de ce type de chanson, une femme joue le rôle de soliste et plusieurs personnes assurent le rôle de choriste. La chanson est accompagnée par la

mélodie du son de l'accordéon, des battements de mains et du tambour. Les joueurs de ces instruments de musique chantent aussi avec le chœur, c'est-à-dire qu'ils sont à la fois musiciens et choristes(4). Le "tromba" est une âme d'un défunt qui se manifeste chez une personne lors de ces cérémonies ainsi appelées justement chanson religieuse. Ce type de chanson procède de la mémoire collective des Malgaches. Le public adhère à la production de cette chanson parce que c'est tout simplement une expression de la sagesse ancestrale.

Le rythme de la parole et le rythme des instruments de musique avec la vocalise du son (e) marquent chaque fin des vers de chanson pour le louange de l'esprit "tromba"; ils ne sont pas une monotonie de la chanson mais un symbole de la convivialité et de l'égalité des gens pendant les cérémonies religieuses parce que tout le monde y est quasiment sur les mêmes pieds d'égalité et on ignore la classe sociale entre les uns et les autres. Ceci montre que ces cérémonies sont une tradition sociale chez les Tsimihety, chez les Sakalava, voire chez les Malgaches en général. C'est pour cette raison que tout le monde y participe. Elles ne peuvent pas se faire sans la participation de chacun, des choristes, de la soliste, des musiciens. C'est l'accomplissement de ces différentes actions qui détermine la réussite de l'entreprise socioreligieuse.

L'esprit de ce roi défunt agit toujours sur les vivants par le biais de médium de cet esprit qui traite, comme sa spécialité thérapeutique, la pathologie physique, le problème politique et socioprofessionnel d'une personne. Ceci montre que tous ces problèmes sont des maladies dans le sens où ils bouleversent l'ordre de la vie de cette personne. Cette pathologie sociale, selon la croyance tsimihety, ne peut pas être traitée par une médecine moderne, mais seulement par la médecine traditionnelle qu'est le "tromba". Et la littérature orale comme ce genre de chanson est parmi les éléments thérapeutiques de cette maladie. Le genre lyrique prend aussi un caractère profane

dans la littérature tsimihety.

2. Chanson pour les hommes ou "kôro":

C'est un genre chanté par les jeunes hommes lors des fêtes de jouissance, soit dans les activités quotidiennes comme les travaux des champs qui nécessitent de l'entraide, donc un regroupement des jeunes. Ce genre littéraire dans la littérature tsimihety est appelé "kôro".

Au niveau thématique, les chanteurs abordent des sujets très variés ; on peut même apercevoir des thèmes érotiques et paillards émaillés dans les expressions imagées et symboliques. Les thèmes dans les chansons ne sont pas forcément liés aux circonstances où ce type de chanson se produit.

Ces remarques préliminaires nous permettent d'observer immédiatement un exemple de la chanson recueillie dans le village d'Amparibe, dans le pays tsimihety. Cette chanson a pour titre "Soamanôro" :

Formellement, cette chanson est une poésie lyrique ; sa poéticité apparaît au niveau du rythme de la parole et de la vocalise. On remarque une anaphore de la séquence "Tiako Soamanôro" (J'aime Soamanôro) et la vocalise des sons (o) et (e). Cette chanson n'est accompagnée par aucun instrument de musique étant donné qu'il se pratique le plus souvent pendant les travaux des champs. A l'occasion des fêtes, il peut être accompagné par des battements des mains.

Au niveau du contenu, la chanson prise en exemple n'est pas une autobiographie de l'auteur comme dans la littérature moderne car le pronom personnel conjoint "ko" (je ou moi) qui abonde dans un texte comme dans le "Tiako Soamanôro" (J'aime Soamanôro) et comme dans le "Hangalarako aomby arivo" (Je volerai mille bœufs pour elle) ne signifie pas qu'on connaît l'auteur de cette chanson. On ignore son auteur, c'est une chanson traditionnelle héritée des ancêtres. Le "je" du soliste – le chanteur principal – qui est soi-disant l'auteur de cette chanson est le "je" des ancêtres ; le soliste n'est que comme parole des

ancêtres même si sa voix est assimilée à celle des ancêtres. C'est le phénomène de la biphonie dans la littérature. Le statut complexe du pronom personnel "je" dans le phénomène de la biphonie est aussi remarqué par Christine Fromulhague et Anne Château Sancier dans les œuvres littératures et elles disent que : "La délégation de voix peut revêtir des formes complexes qui n'infirment pas ce principe de dédoublement du "je" : paradoxalement, pour créer l'illusion d'objectivité du récit, le récitant au profit duquel le narrateur premier s'efface peut lui-même ne fonctionner que comme témoin et non protagoniste, d'une histoire dont il se pose comme dépositaire"(5).

L'anonymat est une règle qui régit la poésie lyrique tsimihety. L'avantage de cet anonymat est que contrairement aux batailles juridiques des œuvres signées, tout le monde peut y accéder librement. C'est identique aussi pour le "söva".

3. Chanson comme le "söva":

Le "söva" est comme une espèce endémique dans la littérature orale malgache car il appartient uniquement aux Tsimihety. C'est un genre chanté sous forme de poésie rythmée qui décrit en détail les caractères d'une espèce biotique ou abiotique comme les plantes, les animaux(6), les êtres humains, voire les caractères d'un organe humain(7). Dans le "söva" le spécialiste du genre – le chanteur principal – arrive même à parler des caractères de Dieu. Ce genre est déclamé publiquement lors des fêtes. Il vise avant tout à amuser, à détendre et à faire rire. Dans sa chanson, le chanteur principal, qui est aussi appelé le soliste, mêle le vrai et le vraisemblable. Il emporte progressivement son public dans un flot d'images, en allant de surprise en surprise, jusqu'à ce que le public finisse par rire.

Le "söva", même s'il est une chanson traditionnelle, demande un spécialiste pour le reproduire. Chez les Tsimihety, les gens connaissent bien les spécialistes du "söva", qui doivent animer les fêtes ou la détente. Ils vont d'un village à l'autre pour

démontrer au public leur talent de chanteur de "söva". Les spécialistes de cette poésie lyrique sont des hommes mais ils sont souvent accompagnés par des femmes qui s'occupent du rôle de choriste. Ils jouent aussi de l'accordéon, un instrument musical qui accompagne la chanson. Ils sont comme des griots dans l'Afrique Occidental car ils sont spécialement comme initiés à chanter cette poésie. C'est pourquoi ils sont des vedettes littéraires dans la société traditionnelle tsimihety. Jean Paul Gourdeau a expliqué les idées sur l'existence des vedettes littéraires dans la société africaine en ces termes : "Une littérature de masse n'implique pas l'inexistence de spécialistes. Au contraire, la plupart des peuples africains sont de véritables professionnels de la parole, ceux qu'on nomme en Afrique francophone les (griot)"(8). Chanter le "söva" est donc une affaire de spécialistes. Ceux-ci ne sont pas formés dans une école mais ils ont reçu ce titre par l'approbation du public par leur talent artistique.

En somme, ces poésies lyriques offrent aussi au public les caractères de l'environnement naturel et socio-culturel, ce qui les rend populaires. Cette popularité de ces poésies lyriques chez les Tsimihety asserte que selon Roland Colin, "la littérature orale appartenait à tout le peuple, exprimait le peuple"(9), dans la mesure où tous les pays, leur littérature, était passée au stade de l'oralité. Leur littérature à l'époque appartenait à tout le monde et elle est destinée à tout le monde ; d'où l'aspect patrimonial de la littérature orale. Par ailleurs, l'analyse des genres littéraires oraux ne se limite pas au niveau de genre chanté, elle apparaît également dans le genre narratif.

3 - Le genre narratif :

Nous entendons par genre narratif les textes qui sont récités dans un cadre spatio-temporel bien défini et devant un auditoire. Dans la littérature tsimihety, on connaît deux genres narratifs, à savoir l'"angano" et le "korambe". Le genre narratif comme l'"angano" ou conte est largement connu des Malgaches, qu'il

s'agisse des villageois ou des citadins. Dans le monde traditionnel, on le raconte le soir, soit dans les moments ordinaires, soit dans les circonstances spéciales, comme la veillée funèbre ou la veillée de l'exhumation. Dans le monde moderne, on le trouve à l'aide des textes. Le "korambe" ne diffère de l'"angano" que par le fait qu'il est raconté le jour. Il est, de la sorte, interdit de raconter l'"angano"(10) pendant le jour.

1. Le "korambe":

Etymologiquement, le mot "korambe" est formé des termes "koraña" et "be". Le mot "koraña" signifie "causerie, entretien entre deux ou plusieurs individus ou entre un récitant et un auditoire présent sur un lieu de réunion familiale"; le terme "be" dont le sens général peut être rendu par "grand, étendu, important", joue un rôle de qualificatif. Si on s'en tient à la définition donnée par Fulgence Fanony sur ce genre, il s'agit littéralement de causerie ou d'entretien important et qui réunit un grand nombre de personnes rassemblées dans un lieu bien déterminé(11). Pris dans son acception générale, le "korambe" est synonyme d'"angano"; mais il en diffère en ce que le thème intéresse uniquement les grandes personnes au cours de grandes réunions, soit dans la vie ordinaire, soit dans les circonstances spéciales, tandis que l'"angano" est réservé aux enfants et aux jeunes gens en vue de les amuser, de les détendre tout en les éduquant. On peut dire que l'"angano" a trait aux faits imaginaires, fantastiques, plus ou moins vraisemblables, tandis que le "korambe" traite principalement des sujets proches des choses réelles, des réalités de la vie quotidienne.

Dans le corps de la narration, on constate que le récitant vise avant tout à amuser son auditoire. Il mêle adroitement le vrai et le vraisemblable. L'ambiance du vrai et du vraisemblable est due à l'emploi de l'"ohabolaña" et des allusions à des traditions orales. De fait, le "korambe" est un récit poétique, surtout si l'on se réfère à l'idée qu'Aristote se fait de la "poétique". D'après ce philosophe, en effet, la poésie est opposée

à l'histoire. Elle est essentiellement créatrice parce qu'elle n'est pas quelque chose qui s'enracine dans le réel ou dans l'historique. Elle relève de l'imagination tout en présentant le possible et le vraisemblable.

2. L'"angano":

L'"angano" est un terme générique employé en tsimihety ou en malgache en général pour désigner tout récit qui a le caractère du conte, du mythe et de la fable. Dans d'autres parlers, il y a le terme "tapasiry" avec ses variantes (tafasiry, "tampasiry"...) et "arira" qui semblent avoir la même signification que "angano". Le mot "angano" est utilisé dans les Hautes terres centrales et dans les parties Nord de Madagascar, tandis que le terme "tafasiry" est généralement utilisé dans les parties Sud, un mot probablement d'origine arabe, "fachir". Etymologiquement, ce terme vient probablement du vocable swahili "nganu" qui veut dire récit romantique imprégné du merveilleux et du prodigieux. En malgache, le mot "angano" dénote des récits qui possèdent bien ces caractères.

Cette propriété de merveilleux et de prodigieux dans le récit de l'"angano" est tellement reconnue par ses récepteurs qu'il a fini par qualifier, par métaphore, quelque chose qui arrive effectivement dans la vie quotidienne, mais incroyable au point d'être appelé "angano".

En effet, on peut dire que le terme "angano" désigne une catégorie de production verbale à caractère narratif qui évoque des faits ou des événements de la vie quotidienne et du monde réel, mais de manière très indirecte. En effet, ce genre de récit raconte ce qui s'est passé dans la nuit des temps, ce qui s'était passé pour la première fois et que les vivants doivent observer. C'est ce qu'impliquent les différents rituels de retour aux sources.

Avec son style propre, voici comment Maurice Boudot exprime l'intervention de la fiction littéraire dans l'analyse du quotidien, une explication que nous tenons comme justificative

de la création de ce qu'il est convenu d'appeler "angano" : "une théorie féconde du réel exige la pensée de l'irréel(12)" et que Jean Claude Pariente commente de la manière suivante : "Etant donc entendu que les mondes du possible n'ont de réalité que dans et par le discours qui les constitue, que ce discours a pour modèle celui que nous tenons sur le réel, et que l'analyse du réel est la fin pour laquelle nous en appelons parfois au possible et notamment à l'irréel"(13).

Dans le pays tsimihety, on raconte l'"angano" dans le cadre de la vie familiale ou de la communauté villageoise. On le raconte la nuit dans la case du "sojabe" ou des grands-parents, généralement après le repas du soir, autour du feu des bûches ou à l'extérieur de cette case pendant la pleine lune.

La pénombre du feu du foyer ou du reflet lunaire permet aux jeunes enfants, auditeurs privilégiés de l'"angano" de plonger complètement dans l'univers du récit comme si le récit avait un pouvoir de théâtralisation. C'est peut-être pour cette raison qu'il est interdit de raconter l'"angano" pendant le jour. La lumière du jour risque en effet de détourner l'attention de l'enfant par la multiplicité de son champ de vision, et de cette manière il perdra le bénéfice du récit qui se déroule sous ses yeux comme le ferait une pièce de théâtre, car l'objectif de l'"angano" n'est pas seulement l'émerveillement de l'enfant, mais l'imprégnation de ce récit dans sa mémoire afin que, plus tard, il en découvre le sens caché.

Conclusion :

Nous rappelons que littérature orale malgache fonctionne comme un moyen de gérer le social au sein de la société qui l'utilise. Elle se présente en quelque sorte comme un texte de lois non écrit avec cette différence près qu'elle parle d'un référent donné alors que la véritable référence dans la littérature orale malgache est la vie au sein du social même. Le rapport entre la société malgache et ces genres littéraires permet de dire que leur producteur est engagé. Il ne faut pas se méprendre ici,

car nous entendons par producteur à la fois l'individu historique identifiable comme auteur d'une littérature orale et la société elle-même quand il s'agit d'un produit anonyme comme d'un genre oral. L'engagement se manifeste au niveau du respect des valeurs communes de la société malgache. C'est pourquoi la littérature orale est un patrimoine littéraire malgache. Ce patrimoine littéraire est cependant menacé par l'accroissement de la société de type occidental dans les milieux ruraux à Madagascar qui sont les foyers de l'oralité. Elle effrite progressivement l'oralité de la culture malgache car le vent de la globalisation et de la mondialisation souffle si fort dans le but de faire disparaître la culture malgache à la place de la culture occidentale.

Notes :

1 - André Martinet : Eléments de la linguistique général, Armand Colin, Paris 1970, p. 10.

2 - Tsimihety est l'une des ethnies qui compose le peuple malgache ; il se trouve géographiquement au nord-est des Madagascar. Mais il est un groupe assez mobile dans les régions nord du pays.

3 - Hanitra Sylvia Andriamampianina : La Malgacheité dans la modernité et dans l'expression française, à travers la poésie malgache contemporaine d'expression française, Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Toliara, 2004, p. 83.

4 - Cf. Guy Razamany : Littérature orale, un patrimoine immatériel à Madagascar, Annales du patrimoine, Université Mostaganem (Algérie) n°19, pp. 131-144.

5 - Catherine Fromulhague et Anne Château Sancier : Introduction à l'analyse stylistique, Dunod, Paris 1996, p. 13.

6 - Le "söva" sur le chien se retrouve dans tous les recueils de ce genre car chez les Tsimihety, il y a deux perceptions différentes sur le chien. D'abord, c'est un animal fidèle à l'homme. Mais, le chien a aussi un rang inférieur dans les animaux car on le considère comme un animal très profane qui est diamétralement opposé au bœuf, un animal sacré et comme une unité de mesure de la richesse dans le monde paysan malgache.

7 - En tant que moyen de détente, le chanteur principal a alors un statut particulier : il peut tenir des mensonges, des paroles grivoises et des paroles injurieuses sans porter préjudice à la morale. Au contraire, on en rit. Par

opposition, avec l'"ôsi-dalahy" (chant des hommes) ou "kôro", les paroles de chanteur principal ne font pas rire parce qu'elles sont directes et vraies, elles ne sont pas vraiment à mi-chemin entre le vrai et le vraisemblable.

8 - Jean Pierre Gourdeau : La littérature négro-africaine d'expression française, Hatier, Paris 1973, p. 9.

9 - Roland Colin : Littérature africaine d'hier et de demain, Association pour le développement éducatif et culturel (A.D.E.C), Paris 1965, p. 21.

10 - Raconter les "angano" pendant le jour s'oppose à la tradition, il est donc tabou de le faire car le jour peut entraîner des malheurs, tels que la disette. Réciter ce récit le jour peut également faire perdre le chemin au récitant aussi bien qu'au destinataire.

11 - Cf. Fulgence Fanony : Le tambour de l'ogre, La littérature orale malgache, tome II, L'Harmattan, Paris 2001.

12 - Maurice Boudot : "L'identité des possibles", in Revue de Métaphysique et de Morale, 1975, n° 3, p. 345.

13 - Jean Claude Pariente : "Le nom propre et la prédication dans les langues naturelles", Le nom propre, Larousse, Paris 1982, p. 55.

Références :

1 - Andriamampianina, Hanitra Sylvia : La Malgacheité dans la modernité et dans l'expression française..., Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Toliara, 2004.

2 - Boudot, Maurice : "L'identité des possibles", in Revue de Métaphysique et de Morale, 1975, n° 3.

3 - Colin, Roland : Littérature africaine d'hier et de demain, Association pour le développement éducatif et culturel (A.D.E.C), Paris 1965.

4 - Fanony, Fulgence : Le tambour de l'ogre, La littérature orale malgache, tome II, L'Harmattan, Paris 2001.

5 - Fromulhague, Catherine et Anne Château Sancier : Introduction à l'analyse stylistique, Dunod, Paris 1996.

6 - Gourdeau, Jean Pierre : La littérature négro-africaine d'expression française, Hatier, Paris 1973.

7 - Martinet, André : Eléments de la linguistique général, Armand Colin, Paris 1970.

8 - Pariente, Jean Claude : "Le nom propre et la prédication dans les langues naturelles", Le nom propre, Larousse, Paris 1982.

9 - Razamany, Guy : Littérature orale, un patrimoine immatériel à Madagascar, Annales du patrimoine, Université Mostaganem (Algérie) n°19.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 141 - 163
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

La médiation interculturelle dans le roman négro-africain postcolonial

Mouhamadou Moustapha Sall
Université Gaston Berger, Saint-Louis, Sénégal

Résumé :

L'objectif de cet article consiste à montrer le rapport entre l'écriture de l'immigration et l'esthétique postcoloniale, laquelle porte le parfum de l'hétérogénéité. Notre étude a révélé que le roman négro-africain francophone postcolonial sur l'immigration est caractéristique d'une rénovation dans le champ littéraire. En effet, il se distingue des premières productions littéraires qui étaient généralement des récits qui mettaient en exergue l'opposition entre l'Occident et l'Afrique. Recherchant une originalité sans conteste, les romanciers de la génération actuelle inscrivent leur écriture dans une posture postcoloniale décentrée qui est une nouvelle figure du cosmopolitisme et surtout de la déterritorialisation. La notion d'hybridité est prônée par les auteurs des différents textes de notre étude pour faire émerger l'interculturalité qui présuppose un gommage des frontières spatiales et culturelles et la suppression des inégalités avec la récusation des clivages civilisé/barbare, centre/périphérie, maître/esclave.

Mots-clés :

immigration, identité, hybridité, postcolonial, médiation interculturelle.

Intercultural mediation in the postcolonial Negro-African novel

Mouhamadou Moustapha Sall
Gaston Berger University, Saint-Louis, Senegal

Abstract:

The objective of this article is to show the link between immigration writing and the postcolonial aesthetic witch embodies the flavor of diversity. Our study has shown that the postcolonial french negro african novel on immigration has the characteristic of renewal in the literature framework. In fact it is different from the first literature production that showed generally the opposition between the West and Africa. Looking for true originality, today's writers have put their writings in a decentralised postcolonial framework that is a new figure of cosmopolitism and non territorialisation. The notion of hybridity is advocated by the authors of various texts of our study to bring out the interculturality which presupposes a scrub of spatial and cultural

Reçu le : 23/7/2021 - Accepté le : 26/8/2021
fatasall2001@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

boundaries and the elimination of inequalities with the challenge of civilized/barbaric, center/periphery, master/slave.

Keywords:

immigration, identity, hybridity, postcolonial, intercultural mediation.

Introduction :

L'immigration, comprise comme un phénomène social qui regroupe un ensemble de déplacements entre un ou plusieurs points de départ et d'arrivée, a toujours préoccupé les pays du monde. C'est pourquoi de nombreuses disciplines distinctes telles que la sociologie, l'anthropologie, les études politiques, la littérature font d'elle un objet d'étude digne d'intérêt. En effet, elles cherchent à la cerner tant elle est enfouie dans l'imaginaire social.

Il paraît alors pertinent d'approfondir ces diverses études critiques en mettant davantage l'accent sur l'identité de l'immigré qui, désormais est à situer dans une perspective postcoloniale où l'écrivain, au confluent de plusieurs cultures, langues et imaginaires met en œuvre des procédés d'écriture marqués par le cosmopolitisme. Légataire de la culture de son pays d'origine et de celle occidentale qu'il s'adjuge, le romancier africain francophone se caractérise par une nouvelle manière de penser et de concevoir le monde. La façon dont il analyse l'immigration met en relief une identité à géométrie variable ou plutôt les installe dans un entre-deux identitaire qui favorise la médiation interculturelle. Celle-ci est comprise comme le fait d'établir des liens de sociabilité entre des gens issus de cultures différentes et qui résident sur le même territoire. Abdellatif Chaouite la considère d'ailleurs comme "une aspiration à une meilleure distribution des possibilités et des biens communicationnels permettant à chaque sujet - individu ou groupe - de rester acteur d'une société de plus en plus complexe, où les inégalités sont ressenties comme des injustices de moins en moins justifiables"(1).

Cette écriture hybride et polyphonique confère aux œuvres de la postcolonie des qualités qui témoignent du génie créateur des romanciers. C'est en cela que ces œuvres s'affranchissent de la zone périphérique de la littérature pour faire leur entrée dans la république mondiale des lettres. Toutefois, un tel projet ne peut se comprendre sans une analyse de la donnée identitaire qu'elle soulève. Comment rendre compte de la spécificité de cette littérature migrante africaine ? De quelles manières l'identité cosmopolite des personnages ainsi que celle des auteurs informent-elles sur la posture postcoloniale ? Quelle est l'aptitude de ceux-ci de s'ouvrir à la pluralité ?

Nous faisons l'hypothèse que l'immigration a permis aujourd'hui à certains romanciers négro-africains francophones de se départir de leur appartenance nationale, de leur identité culturelle. Il s'agira de montrer que des auteurs tels que Calixthe Beyala, Fatou Diome, Sami Tchak, Daniel Biyaoula qui sont, eux-mêmes, en situation d'exil, inscrivent leur écriture dans un cosmopolitisme, une déterritorialisation propre au roman postmoderne. Pour vérifier la justesse d'un tel postulat, nous recourrons à l'approche postcoloniale qui a révélé que la question de la mobilité pose fondamentalement le problème de l'hybridité et du déplacement des repères identitaires. Le postcolonialisme est ainsi un moyen d'interroger cette problématique et de réévaluer les rapports entre l'Afrique et l'Europe, la périphérie et le centre, le Sud et le Nord. C'est pourquoi les romanciers de la postcolonie récusent la notion de littérature africaine parce qu'elle est porteuse d'une dimension réductrice. A travers des œuvres de fiction qui empruntent beaucoup à l'actualité, ces romanciers proposent à leurs lecteurs une sorte de novum scriptural.

Dans la plupart des romans négro-africains francophones tels que "Le petit prince de Belleville" de Calixthe Beyala, "Agonies" de Daniel Biyaoula, "Place des fêtes" de Sami Tchak et "Le ventre de l'Atlantique" de Fatou Diome, l'immigration, qui a favorisé le

contact de communautés différentes, postule inéluctablement deux orientations : la première reste le conservatisme identitaire de l'immigré, et la deuxième, son entre-deux identitaire et culturel.

1 - L'immobilisme identitaire de l'immigré :

Le mot "Identité" tire son origine étymologique de "idemtite" emprunté du bas-latin "identitas", "qualité de ce qui est le même", dérivé du latin classique "idem" ou "iidem", qui signifie "le même". Selon le Nouveau Petit Robert de langue française, "identité" signifie "le même", désigne "le caractère de ce qui demeure identique à soi-même"(2). L'identité, souvent réduite à ce qui détermine une personne : son nom, son prénom, son sexe, sa nationalité, ses caractéristiques physiques propres, s'avère un concept aux acceptions multiples revêtant de nombreux paradoxes et contradictions. Le mot "identité" pourrait ainsi être défini comme l'ensemble des caractères attribués à une personne et qui influencent son attitude et ses relations sociales. C'est dans ce contexte qu'Amin Maalouf a pu déclarer : "Mon identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne"(3). Le mot "identité" est étroitement lié à celui d'"altérité" qui, emprunté du bas-latin "alteritas", signifie "la reconnaissance de l'autre dans sa différence aussi bien culturelle que religieuse"(4).

Les questions relatives à l'identité sont importantes à plus d'un titre dans la représentation de l'immigration. En effet, dans les romans où on analyse l'immigration, les écrivains ont toujours cherché à mettre en relief les changements intervenus chez le sujet migrant. Celui-ci, ayant quitté son pays d'origine, va découvrir dans cet ailleurs, des populations avec qui, il n'a pas forcément les mêmes habitudes et qui ont donc une culture autre. Pour ne pas tomber dans le piège de l'exclusion, l'immigré est ainsi obligé de "varier" son identité originelle. Il a la tentation de devenir l'Autre. Donissongui Soro avance à ce propos que "l'altérité traduit la qualité de ce qui est autre, le principe

qui fonde la différence face à l'hégémonie du même et qui trace des limites à cette hégémonie pour que s'exprime la différence"(5). Ce contact avec l'altérité est aussi examiné avec dextérité par Calixthe Beyala, Daniel Biyaoula, Fatou Diome et Sami Tchak afin de mettre en exergue : le repli identitaire de l'immigré au début de son séjour, son tiraillement entre le choix de sa culture et celle de son pays d'accueil et enfin la double appartenance.

Les écrivains ont toujours porté un intérêt sur l'altérité qui est une étude des différences entre le "je" ou le "moi" et l'autre. L'identité individuelle de l'immigré est généralement en conflit avec l'altérité sociale, psychologique ou culturelle. Ces difficultés sont généralement dues au fait que les réalités culturelles et sociales de l'immigré et de son pays d'accueil ne sont pas les mêmes. Il se retrouve ainsi sans identité fixe. Le rapport avec l'autre entraine forcément, de part et d'autre, un jeu de domination et d'influence. Homi Bhabha explique cette relation ainsi : "Il y a alors une dislocation de l'être colonial qui ne peut ressembler au modèle proposé ni représenté ni d'origine d'autant plus que les structures d'identification d'origine sont aussi détruites. Il y a ici alors une impossibilité d'identification parce que l'être colonial se trouve devant une double distance. De cette distance naît un démembrement, une déstructuration. Il y a la figure de l'altérité coloniale qui génère une autre entité qui elle autre est troisième qui n'est ni Soi ni l'Autre mais une création qui n'existe qu'en état de construction"(6).

Cette situation pose indubitablement la problématique complexe de la construction des identités. L'immigré, même s'il vit dans un espace différent de celui de son pays d'origine, est très imprégné, au début de son séjour, des réalités de sa terre natale. La culture et les traditions de son pays d'origine sont encore très présentes dans sa mémoire. C'est pourquoi il est très attaché à son pays d'origine. Il se remémore encore dans les moindres détails, la vie menée par les siens dans son terroir

natal. Il a tendance ainsi à se replier sur lui-même pour ne pas céder à la tentation de l'acculturation. Pour Simon Harel, ce sursaut nostalgique pourrait être interprété comme une fixation à une origine ; l'origine étant considérée comme le passé de l'immigré mis en relation avec son présent, son actualité qui traduit ainsi un sens profond pour ce dernier. Avec Harel, "le sujet ne cesse de déclamer son origine, de revendiquer une appartenance particulière, de même qu'il pose le caractère étrange de cette singularité identitaire"(7). L'immigré est ainsi réfractaire à toutes formes d'ouverture à la culture de l'autre. Les limites du monde, à son avis, s'arrêtent aux frontières de son territoire en dépit de son appartenance à une planète de plus en plus gagnée par la globalisation.

Dans "le Petit Prince de Belleville", le père de Loukoum, Abdou Traoré a toujours eu à s'attacher culturellement à son pays d'origine. Ce personnage immigré, ne pouvant pas s'identifier à la culture française, ne s'intègre facilement dans la société française. Il voudra, jusqu'à la fin, vivre à l'africaine en ne permettant pas à ses femmes certaines libertés, en ne leur accordant pas certains droits et privilèges, qui en Occident, sont naturels. Dépité, il assistera à leur émancipation. Il s'en offusquera d'ailleurs en ces termes : "Depuis que les femmes servent de longues rasades d'indépendance dans ma maison, depuis qu'elles boivent de cette sève, j'apprends à ne plus être un homme" (LPPB, p. 169). Ces déclarations permettent de mesurer l'ampleur du repli identitaire du père de Loukoum. Au contact avec la civilisation occidentale, Abdou Traoré cherchera, à tout prix, à garder sa culture d'origine qu'il considère comme étant meilleure que celle de son pays d'accueil. Christiane Albert, pour évoquer l'identité des immigrés, écrit : "L'immigration se vivait donc comme une autre confrontation (généralement douloureuse) avec une autre culture qui s'accompagnait d'une perte déstabilisante des repères identitaires contre laquelle l'immigré luttait en resserrant ses

liens avec le pays d'origine dans lequel il était destiné à revenir"(8). L'immigré se retrouve ainsi avec une identité à géométrie variable.

L'appartenance à la culture d'origine est maintes fois revendiquée. La perte de l'origine, qui est généralement une des conséquences de l'immigration, n'est pas encore constatée chez lui. Il manifeste un certain dégout de l'univers occidental. Pour Abdou Traoré, le bonheur de l'immigré n'est possible qu'en gardant son identité originelle. Son destin est alors tributaire de sa réaction face à la culture occidentale qu'il rejette énergiquement : "Je suis perdu l'ami. Que faire ? Je suis perplexe devant tes traditions que je ne veux ni froisser ni comprendre de peur aussi de m'y perde et y gâcher ma foi, la plus forte que je tienne, forte de rester sans comparaison. C'est tout ce qui me reste l'ami... Je ne voulais surtout pas que tu viennes me traquer où je suis et m'empêcher d'être saint où je peux. Mais tu me fais la guerre. Tes idées. Tes croyances. Tes habitudes. Mon corps aujourd'hui est tatoué de tant de questions. Des bribes de démence s'accrochent à mes lèvres" (LPPB, p. 205).

Les difficultés de ce personnage beyalien sont ainsi immenses. "Ne pouvant pas renier ses origines sans aller à sa perte" (LPPB, p. 123), il choisira alors la "confrontation"(9) avec la culture de son pays d'adoption. Issac Yetiv compare son aliénation culturelle à une sorte de pathologie. Dans "Acculturation, Aliénation et Emancipation", il affirme : "Comme le malade, l'homme en proie à la crise d'identité lutte farouchement, guidé et soutenu par le même instinct de conservation. Il triomphe, il recouvre sa santé et son identité, et sort de ce combat immunisé et enrichi ; s'il échoue, il disparait ; le malade meurt et l'homme marginal, à cheval entre deux cultures hybrides culturelles ; perd totalement son identité, n'ayant pas réussi à concilier les deux parties de son être meurtri qui se sont rageusement disputées son allégeance. L'aliénation est donc ce phénomène statique qui conclut la crise d'identité ;

c'est en quelque sorte le dénouement de la tragédie de l'hybride"(10).

Les visites de Madame Sadock, une militante féministe française, auprès de Soumana et M'am, ne vont pas l'aider dans cette opposition puisque celles-ci vont vouloir se moderniser en adoptant l'identité de leur pays d'accueil qu'est la France. Cette situation consacrera l'échec dans son entreprise de repli identitaire. Ambroise Kom analyse la cause de la fragilité de l'identité des immigrés en montrant le fait qu'ils sont "mal préparés à appréhender la complexité de leur milieu d'accueil (et) (qu') ils ne peuvent pas se présenter comme les apôtres d'un nouveau dialogue interculturel, ni encore moins proposer une nouvelle approche de l'identité africaine"(11).

Comme l'ont toujours montré les écrivains dits de formation des années 60, le personnage immigré s'est toujours abstenu d'adopter la culture des autochtones au début de son séjour. A travers la représentation du repli identitaire des personnages immigrés, nous sentons que la conscience de ces écrivains négro-africains de langue française de notre corpus n'est pas absente. Leurs ambitions et leurs desseins sont noyés dans les actions de leurs personnages. Alexandre Dessingué affirme à ce sujet : "Dans le roman... la conscience (de l'auteur) est omniprésente et permanente. Elle participe de manière extrêmement active"(12). Cherchant à poser les jalons de la problématique de l'identité auprès des personnages immigrés, ces écrivains postcoloniaux ont besoin de présenter le processus d'hybridation de leur identité qui passe d'abord par l'éphémère période ou l'immigré se replie sur lui-même. Cette période n'est pas longue puisqu'un isolement continuel serait suicidaire. En atteste la vie tumultueuse du père de Loukoum, Abdou Traoré, dans "Le petit prince de Belleville" et de celui du narrateur du roman "Place des fêtes" de Sami Tchak. Ces personnages, à travers leurs actes et leurs attitudes, ont choisi eux-mêmes de s'isoler. Ils ne cherchent pas à s'intégrer, à se faire accepter au sein de leur pays d'accueil. Souffrant sans

doute de la précarité, ces personnages n'ont guère le choix. Nourrissant une haine viscérale à l'endroit de la culture occidentale, ils décideront de conserver leur identité africaine pour ne pas courir de risques.

Toutefois, cet attachement au pays d'origine prôné par Abdou Traoré n'est pas partagé par tous les personnages immigrés. En effet, d'autres sont dans un perpétuel dilemme : "s'intégrer en perdant leurs valeurs originelles ou s'isoler en conservant leur culture". C'est ce qui fait que le sujet migrant est constamment tiraillé au sujet de son identité. Etant à la quête de mieux vivre, dans cet ailleurs qui symbolise la fin de ses maux, l'immigré verra sa personne imposée une autre quête : celle qui touche à son identité. Vivant très loin des siens, les valeurs sociales et culturelles de son pays d'origine lui sont d'ores et déjà étrangères. C'est pourquoi il aura besoin de recourir à une identité multiple.

2 - L'entre-deux identitaire et culturel de l'immigré :

Le nouveau discours romanesque analyse modestement le phénomène migratoire dans une perspective différente, purement postcoloniale où l'identité ne saurait être déterminée par l'appartenance nationale ou communautaire mais plutôt par l'ouverture cosmopolite. Cette vision permet de prôner un monde sans centre, ni périphérie, marqué par une nouvelle voie du rapport à l'autre. Chaque culture puise dans l'autre des éléments qui l'enrichissent. Boubacar Camara caractérise ce monde universel en ces termes : "Se rendre compte et prendre conscience que les cultures ne sont pas des essences immuables, mais qu'elles évoluent au fil du temps et des contextes, permet d'éviter tout intégrisme ou tout replis sur soi ou toute crispation identitaire. Cela suppose que les identités ne sont plus des entités historiques ou religieuses, closes mais dynamiques en perpétuelle recomposition"(13).

La mondialisation favorisant inéluctablement l'uniformisation des différences culturelles, la relation entre

l'Occident et l'Afrique est dépeinte autrement puisqu'elle est caractéristique de l'époque postcoloniale. L'écrivain négro-africain qui avait en ligne de mire les pouvoirs politiques, responsables à ses yeux du chaos du continent noir, semble porter à présent son regard sur un tout autre sujet, un phénomène qui attire toutes les attentions et qui est une résultante de la misère : l'immigration. Celle-ci correspond, vue du pays de départ, à l'émigration.

Les modalités d'écriture de l'immigration se sont transformées du fait que l'écrivain lui-même est dépositaire d'une identité multiple. Les romanciers de la génération actuelle font le deuil de leur pays natal en privilégiant la posture postcoloniale qui est une nouvelle figure du cosmopolitisme et surtout de la déterritorialisation. Ce nouveau discours, où l'Afrique n'est plus vue comme opposée à l'Occident, va à l'encontre du schéma habituel. En ce sens, les romanciers négro-africains s'inscrivent dans le sillage de Homi Bhabha qui a expliqué les questions très actuelles d'identité et d'appartenance nationale et qui a invité à dépasser, grâce au concept très fécond d'hybridité culturelle, la vision d'un monde dominé par l'opposition entre soi et l'autre : "L'embarrassante division qui traverse la ligne de pensée garde vivant le sentiment dramatique et énigmatique du changement. L'alignement familier des sujets coloniaux Noir/Blanc, soi/autre est perturbé par une courte pause, et les fondements traditionnels de l'identité raciale se trouvent dispersés chaque fois qu'ils se révèlent assis sur les mythes narcissiques de la négritude ou de la suprématie culturelle blanche"(14).

Le roman négro-africain francophone postcolonial se présente sous forme d'exploration de la rencontre avec la perception de l'Autre. Le voyage de l'immigré vers l'ailleurs porte ainsi un coup de grâce sur ses liens avec son pays d'origine. Cette quête identitaire à laquelle il est astreint semble le contraindre à rejeter partiellement la culture de sa terre

d'origine. Du moment qu'il souhaite se faire accepter dans son pays d'accueil, il choisira de redéfinir son identité. C'est ce processus de conquête d'une nouvelle identité qu'Alain Vulbeau appelle l'alternation qu'il définit comme suit : "La personne qui vit une alternation a le sentiment qu'il s'agit d'une seconde naissance. Non seulement la vie d'avant n'a plus cours, mais elle est désormais niée et oubliée. L'altérité issue de l'alternation est une identité radicalement neuve, qui s'édifie sur l'enfouissement de l'identité précédente"(15).

Dans la plupart des romans négro-africains francophones de la postcolonie, des personnages immigrés à l'image de Salie dans "Le ventre de l'Atlantique", de M'am et de Soumana dans "Le petit prince de Belleville", de Gislaine et de Maud Tchinkéla dans "Agonies", du narrateur du roman "Place des fêtes", ont choisi eux aussi de négocier leur intégration. A travers ces différentes représentations postcoloniales de l'immigration, les personnages s'interrogent perpétuellement sur leur identité qui a tendance à évoluer. Dans leur contact avec l'altérité, ces personnages voient leur identité originelle phagocyter par celle de leur pays d'accueil. Le personnage de l'immigré, à l'image des écrivains postcoloniaux, n'éprouvent plus le besoin de s'opposer à son déracinement puisque contrairement à ce qu'affirme Christiane Albert, le retour définitif au pays natal n'est pas envisagé(16). Ce qui, du reste, l'oblige à avoir une vision autre sur la culture de son pays d'accueil. Alec Hargreaves expose cette situation en ces termes : "La préoccupation des auteurs issus de l'immigration… avec le thème de l'identité n'a d'égal que leur référence à se laisser enfermer dans des schémas tout faits. Dans la plupart de leurs récits, le personnage principal qui se confond souvent avec le narrateur, cherche à mieux connaître et/ou affirmer son identité comme une entité déterminée ou déterminable en fonction de catégories facilement ordonnées"(17).

L'appartenance à cette terre d'accueil qui se caractérise par sa modernité est plus que jamais revendiquée. L'immigré ne

ressent plus de la honte de se saborder culturellement afin de se faire accepter plus facilement. De toute façon, il ne peut faire autrement puisque la société d'accueil, avec ses travers, l'y oblige.

Dans "Agonies" de Daniel Biyaoula, Gislaine Yula, jeune immigrée qui est née et qui a grandi en Afrique, plus particulièrement au Congo, ne va pas se gêner outre mesure à s'assimiler culturellement pour adopter les attitudes des femmes occidentales. Ayant passé "quinze ans" (A, p. 29) dans son pays d'origine, elle voudra, une fois arrivée en France, s'émanciper du joug des hommes. Elle va ainsi s'opposer au sort réservé à la femme dans la société traditionnelle africaine. A l'image des féministes occidentales, Gislaine refusera de se voir dominer. Le narrateur extradiégétique évoquera d'ailleurs ce refus de la domination de Gislaine comme suit : "Moderne, on ne l'est pas seulement extérieurement, par son allure, son accoutrement, ses manières, sa peau, ses cheveux qui doivent être améliorés, absolument. Mais jusque dans son cœur, dans sa tête et dans son âme qu'on l'est moderne. Et pour une africaine ultramoderne comme Gislaine Yula, il s'agissait aussi d'être libre de disposer de sa personne. Quelque part en elle, il n'était pas question qu'elle se laissât enfermer dans un homme, qu'elle subît quelque pouvoir que ce fût de lui. Même qu'à un certain moment de sa vie, elle avait dix-sept ans, elle en était au summum de sa révolte quant au sort qui était fait à ses pareilles" (A, p. 28).

Le contact de cette immigrée avec la culture occidentale a sans doute été déterminant quant à son souhait de se libérer. Dans son entreprise d'émancipation, elle voudra même se passer des hommes quitte à "s'essayer au saphisme" (A, p. 28). Ecœurée par le quotidien douloureux de la femme dans la culture et la tradition africaine, la jeune congolaise ne se fera pas prier pour prôner les valeurs sociales et culturelles de sa société d'accueil. Des valeurs, certes nouvelles, mais qui consacrent la liberté de la femme à disposer d'elle-même. C'est pourquoi elle s'interroge :

"Sous toutes les coutures, (à) la nature des rapports existant entre les hommes et les femmes. Pour elle, l'Africaine était l'opprimée des opprimés, l'être sur qui pesaient toutes les noirceurs remplissant le cœur de l'homme, depuis son besoin d'aliéner, d'annihiler le subtil jusqu'à celui de voir des bras et des jambes enchaînés…" (A, pp. 28-29).

Le fait de partager la culture française n'est pas sans conséquence puisque Gislaine ne s'identifie plus aux valeurs de son pays d'origine. Elle devra ainsi se rendre à l'évidence qu'au plus profond de son être, le processus de déracinement est enclenché. Son acculturation atteindra son paroxysme lorsqu'elle cherche à se "dénoiritiser" (A, p. 32) en visitant les magasins des trottoirs du quartier où il y a "la grande clinique du "noir", où les fameux thérapeutes, les sorciers, les rédempteurs de la mélanine, du poil de tête frisé officiaient en grande pompe, où ils foisonnaient" (A, p. 32). Le déracinement de Gislaine va aussi provoquer une fissuration de son identité originelle, une rupture vis-à-vis des mœurs et des codes culturels de ses parents.

Chez Maud Tchinkéla, l'enracinement à la culture française est tout autre. Ce personnage du roman "Agonies" de Daniel Biyaoula est né en France de parents immigrés d'origine congolaise. Le rapport qu'elle entretient avec le pays d'origine de ses parents n'est que théorique. C'est pourquoi Maud ne s'identifie pas aux valeurs et aux traditions africaines. Son désir de revendiquer son appartenance à la culture occidentale se heurtera au refus de son père Gabriel Nkessi qui entend lui inculquer les vertus du passé africain. Cette situation a pour conséquence de rendre la définition de son identité problématique. La tradition du pays d'origine de ses parents lui étant étrangère, on lui interdit également d'adopter la culture de son pays de naissance qu'elle connait mieux. La fille de Gabriel Nkessi est ainsi prise en tenaille entre deux cultures. L'identité hybride consacrera chez elle ce qu'Alain Mabanckou appelle "un être décousu, marginal, déphasé. (Un être) confronté

à une double réalité : celle de son passé encore trop inexploré et celle d'un monde qui est en pleine turbulence. Un être qui cherche sa place, réclame haut et fort son statut"[(18)].

Dans "Agonies" comme dans beaucoup d'autres romans de la postcolonie, la représentation de l'immigration implique forcément la thématique de la question de l'identité. Au contact avec l'altérité, l'immigré qui nourrit le désir de s'intégrer et de s'enraciner renie généralement le passé des siens. Ce tiraillement identitaire des nouveaux personnages immigrés traduit aussi la situation des écrivains postcoloniaux. En effet, pour ces écrivains qui sont le plus souvent eux-mêmes des immigrés, le retour définitif vers la patrie d'origine n'étant pas envisagé, ils se voient ainsi dans une sorte de crise identitaire. La culture du pays d'accueil les attire généralement plus que celle de leur pays d'origine. Cette situation installe l'écrivain et au-delà, son personnage dans des rapports pas conditionnellement révérencieux avec le pays d'origine. Régine Robin dira ceci, pour nous en convaincre : "L'écriture permet aux identités de se jouer et de se déjouer les unes des autres. Elle constitue des frontières poreuses, traversées par les rêves. Elle détotalise, elle institue un droit au fantasme d'être autre, d'ailleurs, par-delà, en deçà, en devenir"[(19)]. Dans cette écriture de l'altérité, le dessein du roman n'est pas intimement lié à la dénonciation mais plutôt de mettre en exergue le désir partagé presque par tous d'uniformiser l'identité. Papa Samba Diop affirme à ce propos : "Ecriture de l'écart, celle des migrants traduit une vie double, conjointement emplie du souvenir du pays réel et des réalités nouvelles du lieu d'accueil"[(20)].

Maud, dans "Agonies", paraît être dans la même situation. Elle ne se reconnaît pas dans la culture d'origine de ses parents. Elle n'ose pas aussi s'identifier à leur pays d'accueil. Elle est ainsi tiraillée à l'image de Lazare, héros du roman "Verre cassé" d'Alain Mabanckou qui affirme son souhait de repartir chez lui : "Il était temps de rentrer au bercail. Où était mon bercail ? En

avais-je un ? Je suis un sans-domicile-fixe, plus précisément un sans-identité-fixe"[21]. Malgré la rigueur de son père, Maud franchira le rubicond en tombant amoureuse d'un lycéen blanc.

Au-delà des souffrances inhumaines de l'immigration, le sujet migrant se retrouve entre le marteau et l'enclume. Il a ainsi une identité fluctuante. Au plus profond de son être, deux mondes s'opposent et se rejettent : le monde de son pays d'accueil avec sa modernité et celui de son pays d'origine avec ses traditions. La double appartenance à ces différents mondes lui confère une identité plurielle. La construction de l'identité de l'immigré résulte ainsi de l'ajustement des héritages parentaux mêles aux héritages sociaux. Dans de nombreux cas, l'immigré semble résolument tourner le dos à ses repères originels.

Le narrateur de "Place des fêtes" vit, à peu près, cette même souffrance identitaire. En tant qu'immigré né en France comme ses deux petites sœurs, ce personnage, à travers son récit, ne dévoile pas son identité du fait sans doute qu'il ne se reconnait pas à la culture du pays d'origine de ses parents. Le terroir de ces derniers n'est même pas évoqué de façon explicite. Le narrateur choisit de le caractériser par l'expression itérative "là-bas". Il entretient ainsi des rapports basés sur le dédain du pays de ses parents. C'est pourquoi il revendique plutôt son appartenance aux valeurs de son territoire de naissance qu'est la France. La rupture d'avec les valeurs sociales et culturelles de ses parents passe inéluctablement par son opposition avec son père qui entend les lui enseigner. Il s'en suivra la perte des repères moraux et culturels et par conséquent une impasse identitaire. Ne pouvant pas s'identifier au pays d'origine de son père qui lui est étranger et ne contrôlant pas l'évolution mouvante de l'Occident, le narrateur du roman de Sami Tchak va sombrer dans le désarroi. Les relations incestueuses, qu'il a eues avec sa cousine,… témoignent de la perte des repères culturels. Tout au long du récit, ses propos consignent le mépris qu'il nourrit à l'endroit de ces immigrés comme son père qui vient de

"là-bas" et qui refuse de s'identifier à leur pays d'accueil.

Précisons que chez le narrateur du roman de Sami Tchak, "Place des fêtes", le séjour en Occident n'est pas conjoncturel, il est définitif. Autrement dit le retour en Afrique tant prôné par son père n'est pas envisagé. La psychose du retour au terroir de ses parents est maintes fois évoquée par le narrateur qui ne souhaite pas avoir "une vie sans horizon… une variation autour de la même merde" (PF, p. 9). A travers le passage suivant, il remet en cause le projet de retour de son père en ces termes : "Quant à papa, ma foi, c'est une autre paire de pantoufles. Lui, il s'accroche à son idée de retour comme dans un cahier martiniquais" (PF, p. 12).

Nous remarquons bien que dans le roman de Sami Tchak ainsi que dans beaucoup de romans postcoloniaux, le personnage immigré ne perçoit plus son séjour comme temporaire mais plutôt définitif. Cette situation déteint sur ses rapports avec le pays d'accueil auquel il a tendance d'ailleurs à revendiquer son appartenance. C'est le cas des personnages M'am et Soumana, épouses de l'immigré Abdou Traoré dans le roman "Le petit prince de Belleville" de Calixthe Beyala. En effet, ces deux coépouses au contact avec l'altérité se laisseront influencer par une femme française du nom de Madame Sadock. A travers ce roman, elles ont clairement opté pour la civilisation occidentale. Elles s'identifient à cette derrière puisqu'elle leur a permis de s'émanciper pour faire face à leur mari qui continue à résister à l'acculturation.

N'envisageant pas leur retour au pays natal et ne voulant pas vivre dans l'isolement suicidaire, M'am et Soumana vont négocier leur intégration dans leur pays d'adoption qu'est la France. Leur séjour en terre occidentale est ainsi rythmé par une oscillation entre admiration et méfiance à l'égard de l'"occidentalisation", synonyme de perte d'identité et de trahison. C'est pourquoi elles vivent dans une sorte "d'entre-deux" identitaire, caractéristique du roman postcolonial.

Considérant que les traditions de leur pays d'origine les asphyxient en les écrasant et les étouffant, elles ne se sentent pas non plus rassurées par l'évolution rapide du monde occidental qu'elles ont du mal à cerner. Leur identité est ainsi fragmentée. Cette problématique identitaire est un des traits structurants de la représentation de l'immigration dans les romans de la postcolonie. C'est dire que le roman postcolonial est révélateur de cette sorte d'hybridité.

Dans "Le ventre de l'Atlantique" aussi, Salie, la narratrice éprouve les mêmes soucis que les femmes de l'ancien combattant Abdou Traoré, M'am et Soumana. L'analyse attentive de cette œuvre de Fatou Diome permet de ressortir la place centrale de la thématique de l'identité et de l'altérité des immigrés. Salie, qui a vécu une dizaine d'années en France, est tiraillée entre la culture de ses origines et celle de son pays d'adoption. Ce dilemme est surtout favorisé par son ardent désir de se faire intégrer dans la société de son pays d'accueil. Les repères culturels de son pays de naissance sont ainsi voués aux gémonies. Elle est dans une espèce d'entre-deux culturelle. Elle parle et n'est pas vue à partir du lieu où elle parle mais du lieu où l'autre la situe alors que le lieu qui est censé être son origine lui est étranger. Comme l'auteur du roman, Salie la narratrice a choisi de vivre en France. C'est pourquoi son identité n'est pas figée ; elle est hybride. Elle n'adopte pas entièrement la culture nouvelle de son pays d'accueil mais elle ne s'identifie pas non plus aussi à celle de son terroir natal. La confrontation entre l'Afrique et l'Europe, que nous découvrions dans les romans des épigones de la Négritude, n'est plus d'actualité. Jacques Chevrier écrit en ce sens : "Avec la multiplication des déplacements hors du continent africain en direction de l'Europe, cette configuration a cessé d'être pertinente, comme l'illustrent les destins de toute une génération d'intellectuels et d'écrivains qui, soit ont été contraints à l'exil, soit ont fait le choix de vivre en France…"(22).

Cette configuration de la structure romanesque pousse les romanciers négro-africains à rejeter avec véhémence toute caractérisation en tant qu'auteur noir et/ou africain. Ils sont à mi-chemin entre leur pays d'origine et leur pays d'accueil. Abdourahman Waberi l'explique en ces termes : "Le thème du retour au pays natal a pratiquement disparu du paysage romanesque africain : c'est le thème contraire (l'arrivée de l'africain en France) qui fait fureur chez les jeunes africains, et dans une moindre mesure chez les moins jeunes. A se demander si le sentiment de culpabilité entretenu par les générations précédentes n'aurait pas disparu... En fait ce n'est pas l'évocation de la France qui est absente des romans africains, c'est plutôt le roman de l'émigration africaine en terre de France qui a tardé"(23).

Avec "Le ventre de l'Atlantique", Fatou Diome ne fait pencher ses personnages immigrés ni totalement du côté de la culture française ni du côté de celle de leur pays d'origine. Elle opte plutôt pour l'homogénéisation culturelle, un brassage culturel. En effet, Salie qui a quitté son Niodior natal a amené avec elle ses propres réalités, ses propres croyances. Elle choisit de s'implanter dans un monde qui a également ses propres réalités. De ce contact avec l'autre qui présente une culture totalement différente, Salie en sort enrichie. Elle a ainsi une identité nouvelle, hybride. Pour confirmer nos propos, elle dira ceci : "Enracinée partout, exilée tout le temps, je suis chez moi là où l'Afrique et l'Europe perdent l'orgueil et se contentent de s'additionner : sur une plage, pleine de l'alliage qu'elles m'ont légué" (LVA, pp. 181-182). L'identité de Salie s'en trouve fort déstructurée avec son séjour en Hexagone. L'immigration, loin d'être conjoncturelle, est chez Salie revendiquée. La narratrice la considère comme un moyen lui permettant de renvoyer dos à dos et sa culture originelle et la culture de son pays d'adoption. L'entre-deux identitaire est, en quelque sorte, une réalité auprès de Salie, et au-delà auprès des personnages immigrés des romans

de la postcolonie. Le sujet migrant, dans les romans postcoloniaux, réalise le plus souvent, au plus profond de son être, un brassage, une hybridité culturelle qui n'est pas sans danger majeur. En effet, il court le risque d'être doublement étranger. Son intégration dans la société de son pays d'adoption ne trouvant pas l'assentiment des autochtones qui le considèrent comme un vulgaire "Mamadou", l'immigré continue à être vu comme un individu à part. Par la bouche de sa narratrice, Fatou Diome dira : "La naturalisation enfin obtenue n'ouvre pas davantage leur horizon. Le petit carton de la nationalité ne se colle pas sur le front ! A moins de se tailler des tchadri dans le drapeau de Jeanne d'Arc, ils n'ont aucun moyen de convaincre les défenseurs de la préférence épidermique de leur légitimité tricolore. En Europe, mes frères, vous êtes d'abord noirs, accessoirement citoyens, définitivement étrangers, et ça, ce n'est pas écrit dans la constitution, mais certains le lisent sur votre peau" (LVA, p. 176).

Si du côté de son pays d'accueil, Salie n'est pas considérée comme une blanche, elle sera très mal vue par les propres membres de sa famille. Elle est rejetée par les siens qui la considèrent comme une étrangère, une "toubab" qui a troqué sa culture originelle avec celle occidentale.

La narratrice du "Ventre de l'Atlantique", à l'image des autres personnages immigrés comme Ndétare, est perçue comme étant celle qui ne cherche qu'à influencer les jeunes de Niodior qui s'ingénient à copier les habitudes venues d'ailleurs. Cette situation désobligeante déplait à Salie qui s'en offusque en ces termes : "Irrésistible, l'envie de remonter à la source, car il est rassurant de penser que la vie reste plus facile à saisir là où elle enfonce ses racines. Pourtant, revenir équivaut pour moi à partir. Je vais chez moi comme on va à l'étranger, car je suis devenue l'autre pour ceux que je continue à appeler les miens" (LVA, p. 166).

Le fait pour Salie de ne pas se reconnaître à la culture de

son pays d'adoption et de ne plus s'identifier à la culture de son pays d'origine consacre chez elle une sorte d'hybridité identitaire. Cette notion implique l'idée de brassage entre plusieurs cultures est très importante dans les études postcoloniales. Il "a été employé à l'origine par Mikhaïl Bakhtine pour désigner le caractère polyphonique du roman par opposition à l'univocité de la poésie. Il a été repris par Homi K. Bhabha, une des figures les plus célèbres et les plus controversées de la théorie postcoloniale"(24).

Dans les romans négro-africains francophones postcoloniaux, les écrivains mettent en exergue la notion d'hybridité pour faire émerger une nouvelle écriture interculturelle. Leurs œuvres, pour la plupart autobiographiques, se caractérisent par des personnages dont l'identité est déstructurée en raison de leur ambivalence.

Les auteurs de ces romans, qui, du reste, sont postcoloniaux, prônent une sorte de multiculturalisme qui nécessite l'idéale cohabitation de cultures différentes. Ainsi, dans leur écriture du moi "hybride", ces romanciers ne souhaitent nullement se circonscrire exclusivement à la culture de leur pays d'origine et à celle de leur pays d'adoption. Ils font osciller leurs personnages dans une incertitude et une errance culturelle. Ce qui les différencie des écrivains de la première génération antérieure qui n'ont jamais voulu opérer une rupture avec le continent africain. Ceux de la nouvelle génération inscrivent donc leur démarche dans une identité multiculturelle et multi-ethnique qui présuppose un gommage des frontières spatiales et culturelles et la suppression des inégalités avec la récusation des clivages civilisé/barbare, centre/périphérie, maître/esclave. En réalité, optant pour l'ouverture, voire pour l'universalisme, les auteurs de ces romans sont d'avis que l'homme, quelle que soit sa nationalité, ne devrait souffrir d'un quelconque mal-être. Aussi prônent-ils la pluralité des cultures dans les sociétés contemporaines.

Conclusion :

En nous fondant sur l'approche postcoloniale, nous avons voulu montrer que l'immigration a permis aux romanciers de se libérer du poids et du traumatisme de leurs sociétés d'origine en leur permettant de s'affranchir de leur identité culturelle africaine. Une telle situation qui résulte sans doute de leur "entre deux" identitaire les installe dans l'universel. Leurs productions romanesques postcoloniales présentent une spécificité remarquable. La hardiesse iconoclaste qui les caractérise et les projette dans "la république des lettres", loin d'être une barbarie esthétique, donne naissance à une séduisante et féconde profusion de perspectives narratives.

A la lumière de l'analyse de l'écriture de l'immigration dans le roman négro-africain francophone postcolonial que le retour définitif au pays d'origine n'étant plus à l'ordre du jour, l'ouverture au monde est donc essentielle aussi bien pour le personnage immigré que pour le romancier postcolonial. Ceci rappelle la volonté de ce dernier de déconstruire le schéma initiatique traditionnel "Afrique-Europe-Afrique". Il se dégage alors de notre réflexion que l'hybridité, qui est prônée par Calixthe Beyala, Daniel Biyaoula, Fatou Diome et Sami Tchak, fait émerger la médiation interculturelle. Celle-ci présuppose un gommage des frontières spatiales et culturelles et la suppression des inégalités avec la récusation des clivages civilisé/barbare, centre/périphérie, maître/esclave.

Notes :

1 - Abdellatif Chaouite : "Risques et spécificités de la médiation interculturelle", in Homme & Migration, 2004, pp. 77-86.

2 - Le Nouveau Petit Robert de langue française, Millésime, Paris 2008, p. 1272.

3 - Donissongui Soro : "La pensée de l'altérité comme pensée de l'ipséité devenue", in Discours et représentations de l'altérité dans le monde contemporain, Nouvelles Editions Balafon, Abidjan 2019, p. 2.

4 - Le Petit Larousse, Grand Format, Larousse/ VUEF, Paris 2009, p. 32.

5 - Amin Maalouf : Les identités meurtrières, Grasset, Paris 1998, p. 11.
6 - Homi Bhabha : Les Lieux de la culture, Une théorie postcoloniale, Payot, Paris 1994, p. 92.
7 - Simon Harel : Les Passages obligés de l'écriture migrante, XYZ, Québec 2005, p. 157.
8 - Christiane Albert : L'Immigration dans le roman francophone contemporain, Karthala, Paris 2005, p. 119.
9 - Ibid.
10 - Issac Yetiv : Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française de 1952 à 1956, Centre d'Etude des Littératures d'Expression Française, Québec 1972, pp. 80-81.
11 - Ambroise Kom : La Malédiction francophone. Lit/clé, Paris 2000, p. 51.
12 - Alexandre Dessingué : "Polyphonisme de Bakhtine à Ricœur", http://www.fabula.org.
13 - Boubacar Camara : L'Identité en questions, Réflexions autour d'un concept multiréférentiel, L'Harmattan, Dakar 2019, p. 63.
14 - Homi Bhabha : Les Lieux de la culture, p. 85.
15 - Alain Vulbeau : "Alternation, Altération et métissage, les jeux de l'altérité et de l'identité", Le Télémaque, P. U. de Caen, n° 29, p. 63.
16 - Christiane Albert : op. cit., p. 164.
17 - Alec Hargreaves : "Stratégies de désappartenance chez Akli Tadjer", L'écriture décentrée, L'Harmattan, Paris 1996, p .75.
18 - Alain Mabanckou : L'Europe depuis l'Afrique, Naïve, Paris 2009, p. 44.
19 - Régine Robin : "Un Québec pluriel", La Recherche littéraire, objets et méthodes, XYZ, Québec 1993, p. 307.
20 - Papa Samba Diop : "Le pays d'origine comme espace de création littéraire", in Notre Librairie, n° 155-156, juillet-décembre 2004, p. 60.
21 - Alain Mabanckou : Verre cassé, Seuil, Paris 2005, p. 248.
22 - Jacques Chevrier : La littérature africaine, une anthologie du monde noir, J'ai lu, Paris 2008, p. 111.
23 - Abdourahman Waberi : "Les enfants de la postcolonie, esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire", Notre Librairie, n° 135. p. 13.
24 - Martine Fernades : Les écrivaines francophones en liberté, Farida Belghoul, Maryse Condé, Assia Djebar, Calixthe Beyala, L'Harmattan, Paris 2007, p. 56.

Références :

1 - Albert, Christiane : L'Immigration dans le roman francophone contemporain, Karthala, Paris 2005.

2 - Beyala, Calixthe : Le Petit Prince de Belleville, Albin Michel, Paris 1992.
3 - Bhabha, Homi : Les Lieux de la culture, Payot, Paris 2007.
4 - Biyaoula, Daniel : Agonies, Présence Africaine, Paris 1998.
5 - Camara, Boubacar : L'Identité en questions, Réflexions autour d'un concept multiréférentiel, L'Harmattan, Dakar 2019.
6 - Chaouite, Abdellatif : Risques et spécificités de la médiation interculturelle in Homme & Migration, 2004.
7 - Chevrier, Jacques : La littérature africaine, une anthologie du monde noir, J'ai lu, Paris 2008.
8 - Dessingué, Alexandre : "Polyphonisme de Bakhtine à Ricœur" http://www.fabula.org.
9 - Diome, Fatou : Le ventre de l'Atlantique, Anne Carrière, Paris 2003.
10 - Diop, Papa Samba : "Le pays d'origine comme espace de création littéraire", in Notre Librairie, n° 155-156, juillet-décembre 2004.
11 - Fernades, Martine : Les écrivaines francophones en liberté, L'Harmattan, Paris 2007.
12 - Harel, Simon : Les Passages obligés de l'écriture migrante, XYZ, Québec 2005.
13 - Hargreaves, Alec : "Stratégies de désappartenance chez Akli Tadjer", L'écriture décentrée, L'Harmattan, Paris 1996.
14 - Kom, Ambroise : La Malédiction francophone, Lit/clé, Paris 2000.
15 - Maalouf, Amin : Les identités meurtrières, Grasset, Paris 1998.
16 - Mabanckou, Alain : L'Europe depuis l'Afrique, Naïve, Paris 2009.
17 - Mabanckou, Alain : Verre cassé, Seuil, Paris 2005.
18 - Robin, Régine : "Un Québec pluriel", La Recherche littéraire, objets et méthodes, XYZ, Québec 1993.
19 - Soro, Donissongui : "La pensée de l'altérité comme pensée de l'ipséité devenue", in Discours et représentations de l'altérité dans le monde contemporain, Nouvelles Editions Balafon, Abidjan 2019.
20 - Tchak, Sami : Place des fêtes, Gallimard, Paris 2001.
21 - Vulbeau, Alain : "Alternation, Altération et métissage, les jeux de l'altérité et de l'identité", Le Télémaque, Presse universitaire de Caen, n° 29.
22 - Waberi, Abdourahman : "Les enfants de la postcolonie, Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire", Notre Librairie, n°135.
23 - Yetiv, Issac : Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française de 1952 à 1956, Centre d'Etude des Littératures d'Expression Française, Québec 1972.

Revue Annales du patrimoine, N° 21, 2021, pp. 165 - 188
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

L'égo et ses miroirs flottants aux accents du soufisme

Nadjet Toumi
Sous la supervision du Dr Mahdia el Khalifa
Université de Batna 2, Algérie

Résumé :

La réalisation spirituelle, sous l'optique soufie, se veut une palingenèse totale incitant le moi intérieur voilé par les miasmes de l'égo charnel, à s'initier à une voie transpersonnelle embrassant l'archétype adamique puisant de la lumière divine. Toutefois, le chemin spirituel, glissant, surgit en spirale dans l'ici-bas pour nous faire rappeler que "L'homme est un ange déchu qui se souvient des cieux". Cette réalité décevante soulève la question des origines : la nature humaine n'est-elle donc pas pécheresse depuis le péché originel, reflet de l'agressivité humaine opposant Caïn et Abel, fils prodigues de la psychanalyse manifestant des égos conflictuels ? Ainsi, nous tenterons par l'article présent de faire miroiter, quelque peu, les multiples facettes de l'égo révélant une psyché, tantôt pathologique, tantôt authentique en faisant appel à l'histoire du monde et à l'œuvre d'Elif Shafak, "Soufi, mon amour", reflétant un espace (clinique), où se dévoilent des dualités défaillantes. De surcroit, l'écrivaine turque, comparable à une véritable thérapeute, met en scène le derviche comme miroir testant-interrogeant l'intériorité humaine soumise à l'examen de conscience.

Mots-clés :

chemin spirituel, maître mystique, égo, thérapie soufie, psychanalyse.

Ego and its floating mirrors with the accents of Sufism

Nadjet Toumi
Under the supervision of Dr Mahdia el Khalifa
University of Batna 2, Algeria

Abstract:

Spiritual realization, from the sufi perspective, is a total palingenesy inciting the ego interior veiled by the miasmas of the carnal ego, to be initiated into a transpersonal embracing the adamic archetype drawing from divine light. Nevertheless, but the slippery spiritual path arises in the here below to remind us that "Man is a fallen angel who remembers the heaven". This disappointing reality raises the question of origins: isn't human nature therefore sinful since the original sin, a reflection of the human aggressiveness

Reçu le : 24/5/2021 - Accepté le : 30/6/2021
touminajet@yahoo.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2021

between Caïn and Abel, prodigal son of psychoanalysis manifesting conflicting egos? Thus, we will try by this article to sparkle, somewhat, the multiple facets of the ego revealing a psyche, sometimes pathological, sometimes authentic by appealing to the history of the world and the work of Elif Shafak, "Sufi, my love", reflecting a (clinical) space, where failing dualities are revealed. In addition, the Turkish writer, comparable to a real therapist, stages the dervish as mirror testing-interrogating human interiority subjected to the examination of conscience.

Keywords:

spiritual path, mystical master, ego, Sufi therapy, psychoanalysis.

Introduction :

La vertu principale du "soufisme"(1), science des cœurs, est de percer l’opacité d’ici-bas pour une contemplation lucide et profonde des réalités spirituelles dans l’au-delà de la simple croyance doctrinale. Celle-ci demeure amputée face à un cœur voilé ne pouvant transparaître la présence divine et la goutter, en faisant jaillir cette étincelle d’amour divin hibernant dans le cœur humain : "Ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles, mais leurs cœurs", dit le Coran faisant allusion aux hommes ordinaires, terrassés par les délices de la vie charnelle. Ainsi, attendrir le cœur endurci devient un besoin vital chez l’homme contemporain, dont l’âme voilée par tant de ténèbres hallucinantes, s’est transposé à une religiosité rigide et mensongère, à une laïcité égarée insensible à la spiritualité humaine et à une matérialité fantomatique attachée à un monde éphémère. Un horrible paternes narcissique faisant naître cet enfant illégitime à l’humanité pure et spirituelle, l’égo passionnel. Une identité ingrate rompant avec "le pacte scellé dans la prééternité entre l’homme et Dieu(2). Ainsi, la nature humaine, déchue et pécheresse, serait-elle capable de vaincre l’égo charnel afin de se recréer à l’image de son créateur ?

Grand questionnement existentiel dont l’hypothèse cadre est l’adhésion utopique à l’idée d’un cheminement spirituel, parcouru sans être avorté par d’éventuelles chutes fatales ou

encore menacé par des crises brutales. Bref, un je chaotique soumis aux multiples pièges épineux se projetant en spirale, pour tester la dimension d'intériorité révélant à l'homme son moi véritable. Objectif de taille qui nous tente afin d'interroger, quelque peu, la nature humaine tantôt masquée par un égo corrosif souillant ses profondeurs, tantôt délivrée pour tracer son itinéraire spirituel quêtant amour divin/amour humain. Une ambition frappante, découverte dans "Soufi mon amour" de l'écrivaine turque "Elif Shafak" aspirant à un éventuel retour aux origines, d'où la lumière divine. De ce fait, "Soufi mon amour" serait-elle une quête du transpersonnel et scène propice tentant de miroiter ces états, ahwels, vacillant entre succès et échec ? Ainsi, le recours aux analogies de constances universelles repérant la spiritualité de l'être face au paraître, Bentounès, appuie sagement notre besoin de confirmer que dualité est à la base de la dégénérescence humaine. Un paradoxe, visiblement soulevé, que l'analyse psychanalytique a soumis sous sa fine lamelle.

1 - L'égo sous l'optique soufie universaliste :

Comprendre la pensée soufie interpelle, d'emblée, un "cœur intelligent"(3), suscitant la connaissance de son égo soumis à l'examen de conscience. Autrement dit, parcourir un chemin inéluctable en quête de la purification de l'âme qui s'accentue en termes de renoncement et d'annihilation pour une spiritualité si profonde nécessitant l'élucidation illustrative du sens de l'égo. Annonçons d'abord, celle de Sina Azimi d'origine iranienne : "L'égo dans certaines traditions est considéré comme l'ennemi à faire disparaître totalement. "On", entant que moi et mon égo, ne devrait plus exister. Au contraire, chez les soufis, l'égo est une monture comme un cheval à grand prix, ce qui veut dire de belle qualité. Il s'agit de le dompter car l'égo peut-être moteur pour réaliser certaines choses, mais il ne faut qu'il devienne notre maître. C'est cette étincelle de divin, qui est en nous, qui est le maître et qui dirige l'égo"(4).

Il s'agit, ici, d'une herméneutique de sens variés interrogeant la manière de s'entretenir avec l'égo. Quant à l'approche destructrice (Soufis ascètes des premiers siècles) opte pour l'annihilation et l'écrasement du moi passionnel afin de se frayer chemin à l'adoration divine. Selon Thou Nnoun al Misri, le secret de l'adoration réside dans l'esprit et le signe de la sagesse passe par l'oppression de l'Ego et des désirs. Autrement, dit, se détacher des envies. En Islam, lutter contre son égo s'insère sous une action, d'ordre spirituel, baptisée "Jihad" conçu comme discipline d'essence ascétique. L'islamologue Eric Geoffroy l'accentue en termes de "s'évertuer" et "travailler sur soi".

Ainsi, l'homme vertueux vise, essentiellement, à transparaître son énergie intérieure et la traduire en une action d'envergure pour le bien-être de l'humanité invitée à savourer la grâce divine : "ô vous qui avez la foi, inclinez-vous, prosternez-vous et adorez votre Seigneur. Faites le bien. Puissiez-vous prospérer ! Faites effort (jâhidû) en Dieu, dans l'exigence du plus pur effort !"(5). Faisant allusion, ici, au combat intérieur, celui du cœur. En Islam, le jihad toléré dans sa forme physique, s'insère sous un cadre défensif sollicitant la mobilisation de l'énergie humaine impliquant l'individuelle dans le collectif, et "ceci dans tous les aspects de la vie", souligne Eric Geoffroy. Embrassant le bel agir pétri d'humilité désintéressée de toute ambition matérielle ou parure charnelle, le prophète (P.S.L) dit : "Si tu as un arbre à la main et la fin arrive, prends le temps de planter l'arbre".

En effet, la valeur symbolique, à décrypter de cet enseignement archétype, modèle-idée original(e), est un appel incitant à plus de spiritualité et d'humilité. Par l'effacement du moi individuel au profit du soi collectif renaissant dans l'au-delà d'un présent égoïste, tant exhorté par le moi narcissique hanté par la semence future. D'où, cette image défaillante dans "Les Métaphores", à la manière de Narcisse, qui "fasciné par son reflet dans l'eau, il n'a pu se soustraire à la contemplation de sa propre

image et mourut"[6].

Complices, littérature et psychanalyse adoptent le mythe de Narcisse comme thématique centrale inspirant écrivains et psychanalystes. Si le narcissisme fait du moi, l'objet du désir de soi-même annonçant une "perversion décisive", l'objet du désir dans la voie soufie s'ouvre aux analogies universelles racontant la spiritualité de l'être transcendantal imagé dans cette belle légende idéalisant le moi généreux, discrètement réalisé. On raconte ainsi, "qu'autrefois, les maîtres de telle association secrète prenaient une poignée d'épingles et la jetaient à terre, et que de ces épingles naissaient autant de soldats tout armés"[7]. Doit-on analyser la morale véhiculée par l'ancêtre semant, généreusement, la graine (épingles) pour un futur auquel il n'assistera pas mais assurément sa progéniture jouira de la semence bénie.

L'humilité spirituelle : Jouissant d'une si parfaite affection divine, l'humilité spirituelle se rallie à l'ordre cosmique si généreux, en faisant part prenante dans le discours élogieux du soufi Bayazid Bestami : "Celui que Dieu a pris en affection se reconnaît à trois signes distinctifs : sa libéralité est comparable à celle de la mer ; sa bonté est comme celle du soleil ; son humilité est comme celle de la terre"[8]. Berçant dans l'humilité océanique, le miroir de l'égo purifié fit signe par l'expression d'une douce affection comblant l'espèce animale, fidèle non perverse, dans l'anecdote rapportée par A. Raougadi vantant l'âme soufie : "Après le départ de Mansour Halladj, qui venait de manger en compagnie de ses chiens, ses disciples s'exclamèrent :
- Quoi ! Vous faites asseoir à votre place un homme de cette espèce, qui mange avec ses chiens ? - Ses chiens, répartit-il, sont en dehors de lui et vont à sa suite ; tandis que vos chiens sont en vous-mêmes et que c'est vous qui marchez à leur suite. Voilà pourquoi il vous est de beaucoup supérieur"[9]. N'a-t-on pas rêvé, d'ailleurs, et dit qu'à la fin du temps, "L'agneau jouera avec le lion, le serpent avec l'enfant"[10]? Une ambition retentissant selon

une vocation mythique, certes, mais annonçant l'éventuelle naissance du moi baptisé l'égo authentique.

2 - L'égo, miroir pathologique rêvant du moi authentique :

Le chemin de la purification dans la voie soufie parcourant l'expérience intime, interpelle des étapes à gravir afin d'atteindre la Vallée d'Unicité, où la Vérité éclatée est une forme d'amour mis à l'épreuve soufie. Celle-ci teste le degré de résistance chez l'aspirant amoureux ; se hâtant de se libérer dans l'au-delà sacré en s'identifiant aux différents égos en voie de métamorphose. Ceux-ci, égos, se reflètent dans la dynamique d'un miroir(11) médiateur interrogeant l'intériorité et l'extériorité de l'être : rapport in/out.

Ainsi, Jallal dine Rûmi(12) incite l'instance humaine à se réveiller de son lourd sommeil : "Alors, ô dormeurs, gémissez pour vous-mêmes, car ce lourd sommeil est une mort mauvaise"(13) due aux voiles ténébreux égarant le moi individuel devant se libérer de la dépendance matérielle de l'ici-bas éphémère. Il s'agit donc d'une sorte d'exil séparant l'égo de son essence résultant cette douleur nostalgique : "Je l'ai éprouvé : ma mort est dans la vie, ce sera pour durer à jamais. Tuez-moi, tuez-moi ô mes amis ! Car dans ma mort, il y a vie sur vie"(14). Cette exhortation, prêchant cette mort symbolique, émane d'une conscience sensible et ouverte sur la réalité divine ancrée dans le cœur voyant symbolisant la faculté de la perception transcendantale procurant sagesse et clairvoyance, explique Khaled Bentounès. Ce dernier nous renseigne également que dans le Tassawuf (soufisme), l'égo vacille entre trois degrés : le premier reflète l'égo le plus ardu et difficilement dompté : l'âme dépravée obscure jouissant énormément du mal. Le second reflète l'égo déchiré par sa double nature tantôt négative, tantôt positive. Elle fait du mal mais le regrette, sitôt, en se blâmant péniblement, la nafs réprobatrice. Enfin, le troisième égo jouit d'une âme apaisée, accomplie.

Qu'on-est-il, ainsi, du moi malicieux et satanique donnant

libre cours à ses instincts les plus bas, manifestés odieusement dans la jalousie, la projection et la concupiscence…? Celles-ci, selon Rûmi, représentent une vilaine nourriture empoisonnant-corrompant l'âme humaine : Mais parce que la disposition mauvaise / est devenue forte, la fourmi du désir, est devenue, par l'habitude, un serpent / Tue le serpent du désir dès le commencement ; autrement / Vois-tu, ton serpent devient un dragon(15). Etonnante analogie poétique transposant la nature humaine diffamée à travers cette horrible métaphore que nous avons, modestement, résumée dans cette équation : Insecte + reptile = fourmi + serpent = Dragon = Ego.

Ainsi, "Qu'est-il ce moi charnel, sinon une impureté qui recouvre la surface du miroir de notre monde intérieur et qui nous fait tomber dans le monde des ténèbres, de la souillure, de la perversité", commente Rûmi. Force, pour nous, de miroiter cette identité à tendance dualiste où le (moi, je) contribuent à une "double nature authentique et illusoire"(16). S'identifiant, parfois, à la psyché ruinée par son propre égo conflictuel surgissant, vivement, en trompant des âmes pieuses piégées au cours du périple spirituel, le cas du moine Ekido dans cette anecdote inspirant humour et sagesse : "Tanzan voyageait avec un autre moine, Ekido, sur une route boueuse quand ils rencontrèrent une fille vêtue d'un beau Kimono en soie, incapable de traverser l'intersection. La soulevant sans hésiter dans ses bras, Tanzan l'aida à traverser la rue. Ekido ne dit rien jusqu'à ce qu'ils aient atteint un temple le soir et finalement il explosa de colère : "Les moines ne doivent pas approcher les femmes, et particulièrement, lorsqu'elles sont jeunes et jolies". - "J'ai laissé la fille de l'autre côté du croisement", répondit Tanzan, serais-tu entrain de la porter ?"(17).

La question culminante, ici, est pourquoi le moine Ekido a-t-il réagi de façon répulsive contre Tanzan ? Ce dernier n'a-t-il donc pas agi selon ce que sa bonne nature lui a dicté ? S'agit-il d'une scène de jalousie brulante faisant apparaître l'égo duel ?

Autrement dit, un égo rendu à son instinct animal consumé par la passion charnelle le broyant jusqu'aux entrailles. A l'image de l'égo blessé, dressant ses griffes menaçantes dans "Soufi mon amour".

3 - L'égo blessé ou une passion "halal":

La mort du moi intérieur puisse-t-elle se justifier ou se réfugier dans une passion dite "halal"(18), qui selon l'élan mystique, elle constitue une entrave destituant le chemin idéal délivrant l'homme du monde matériel, enivré par la saveur du plaisir charnel ? Pour plus de clarté et d'originalité, voici une scène, que nous estimons si bien illustrative, reflétant à merveille l'égo blessé soumis à diverses tensions lui faisant perdre raison et sagesse dans "Soufi mon amour". Il s'agit donc de Kimya, fille adoptive de Jallal ud-Dîn Rûmi (prédicateur vénéré, Konya 13e siècle), tentant de soigner son égo blessé, suite à des noces ratées générant humiliation et déception. A cause de son mari, Shams de Tabriz, le derviche. Mené à l'errance, ce faqir en Dieu s'abstient de remplir son devoir conjugal dans un moment de dévoilement terriblement choquant :

- "Tu es très belle", dis-je.
- "Je suis ta femme, désormais"... Elle s'offrait à moi comme un bouton de rose qui s'ouvre à la pluie.

Je m'écartais : "Désolé, Kimya, je ne peux pas faire ça". Elle me regarda, immobile, stupéfaite...

- Tu ne peux pas partir maintenant, dit Kimya... Que diront les gens, si tu quittes la chambre ? Ils penseront que je n'étais pas vierge, et je vivrai dans la honte.

D'un geste brusque, je saisis le couteau près de la grenade... Sans hésiter, je tranchai ma paume gauche. Du sang coula sur le drap, laissant des taches rouge cramoisi.

- Tu n'auras qu'à leur donner ce drap. Ça leur fermera la bouche et ton nom restera pur et propre...
- Je t'en supplie ne pars pas ! gémit Kimya.
- Je sortis dans la nuit... Je n'étais pas conçu pour m'acquitter

des devoirs conjugaux[19].

Comparable à l"Upasaka", l'étudiant prononçant le vœu du célibat monastique, Shams demeure toutefois conscient de l'absurdité de son acte intolérable (égo réprobateur), face à la doxa religieuse et socioculturelle de l'époque. Il finira donc, par agir en chevalier vertueux, pour sauver l'honneur de Kimya. Hélas, celle-ci inassouvie sombre dans la déception la plus amère de l'âme humiliée. Par curiosité alors, ou plutôt rendre justice à l'humain, on s'interroge : plaide-t-on, ici, pour Kimya désireuse de combler son instinct féminin et se sentir femme aimée par son mari ? Ou Shams, qui en réduisant son égo au néant (égo accompli), le sens de l'amour, chez lui, a pris une dimension ascétique se réalisant dans l'au-delà. Renonçant, ainsi, aux délices terrestres (vie conjugale) ? De ce fait, Kimya, hantée par l'instinct féminin terriblement offensé face à cet amour impossible, fait de sa passion "halal" une raison d'être malicieuse (égo dépravé) en interpellant le génie érotique de Rose du Désert. Celle-ci, quoique repentie en une soufie proue, se dégrade vers l'égo dépravé en mobilisant un redoutable stratagème de séduction ciblant ce derviche insensible à l'amour charnel.

"Aujourd'hui, je suis allée voir Rose du Désert…

- Que puis-je faire pour toi ?

- C'est à propos de Shams… Il ne m'approche pas… Je voudrais qu'il me trouve attirante.

- J'ai prêté serment, Kimya, dit-elle… J'ai promis à Dieu de rester propre et pure et de ne plus même penser aux manières dont une femme peut donner du plaisir à un homme…

- Apprends-moi, s'il te plaît !…

Quel mal peut-il y avoir là ?… C'est son mari qu'elle veut séduire, pas un étranger !… Sa passion a beau être trop puissante, elle reste halal, non ? Une passion halal !"[20].

Convaincue par la noblesse du projet métamorphique que doit subir Kimya, Rose ouvre les yeux de cette "paysanne dont la

notion de la beauté se résumait à l'application de henné sur ses mains"[(21)], en la sensibilisant sur le sens réel d'une beauté dite sensuelle faisant ellipse à la beauté intérieure : "Je lui ai montré comment prendre de longs bains parfumés, comment adoucir sa peau avec des huiles et des onguents, des masques de lait et de miel... je lui ai enseigné comment danser devant un homme, comment utiliser ce corps que Dieu lui a donné. Au bout de deux semaines d'enseignement... Kimya ne ressemble plus à une petite fille timide et inexpérimentée : Elle était une femme brûlant d'amour et de passion..."[(22)].

Sur les traces de la redoutable séductrice éternisée dans le saint Coran (Zuleikha tentant de séduire Josef), Kimya s'est frayée un chemin épineux en quête de l'aboutissement de sa passion halal, qui s'est avérée, aussi, meurtrière : "je m'offris à Shams aussi nue et accueillante que les houris au paradis...

- Qu'est-ce qui te prend ?", demanda Shams froidement...

- Je te veux...

Shams bondit loin de moi comme s'il avait touché un poêle.

- Tu crois que tu me veux, tu le crois vraiment, mais tout ce que tu veux, c'est soigné ton égo blessé... Tu me déçois Kimya ! Pourras-tu, s'il te plaît, quitter ma chambre ?

- Je courus... loin de cet amour impossible. Allongée sur mon lit... Je ne savais pas que la mort avait une odeur"[(23)].

Si l'égo passionnel, chez Kimya, s'est déstructuré tel un puzzle réduit à un miroir brisé ressassant déception et humiliation amères, le sens du moi écrasé par la pudeur infaillible de Josef, a pris la couleur de la vengeance chez Zuleikha (égo dépravé). Celle-ci réagissant, diaboliquement, non seulement, pour triompher sa dignité et son orgueil mais aussi pour faire taire la "fitna", calomnies incendiant son honneur si prestigieux. Dénoncer, également, le sort fatal des femmes subissant la même douleur, le même malheur : "Comme Kimya, Zuleikha se consumait de désir pour un homme qui ne répondait pas à ses avances. Apprenant que les dames de la ville se

moquaient d'elle, Zuleikha les invita toutes à un banquet : Elle donna à chacune un couteau et dit (à Josef),"Viens devant elles !" Quand elles le virent, elles l'admirèrent et (tant elles étaient stupéfaites) s'entaillèrent la main. Elles dirent : "Dieu nous garde ! Ce n'est pas un mortel. Ce ne peut être qu'un noble ange !" Qui pouvait en vouloir à Zuleikha de tant désirer Joseph ?"(24).

Sublime intertextualité, Julia Kristeva, établissant l'acte de la vengeance féminine miroitant l'image de l'égo dépravé à travers ces deux portraits illustratifs : Kimya reflet de Zuleikha. Or, quel serait le cas de l'âme, nefs, réprobatrice aspirant à se hisser vers celle authentique ?

4 - Le moi authentique ou cet autre incité à l'amour divin :

Sous l'optique psychanalytique, le moi authentique s'exprime aux termes de compassion, d'amour et de service embrassant la nature "non dualiste", voire "la présence authentique telle qu'elle est en moi-même"(25). En se référant à l'Islam, il s'agit de la nature originelle baptisée "Fitra". C'est donc un "je identifié au soi s'opposant à l'égo hypertrophié". D'où l'égo authentique s'identifiant également à l'égo apaisé dans le Tassawuf, et dont parle le Cheik Khaled Bentounès. Or, l'idée d'abstraire-soustraire l'égo entièrement s'avère chimérique, car son existence demeure relativement pacifier, renchérit Bentounès : "S'il disparaissait totalement, nous n'existerions plus". En effet, il existe, renaît et aspire à l'amour divin-humain. Rejoignant la conception de l'égo authentique-compatissant, Elif Shafak l'a rendu visible à travers l'engagement social du maître mystique, le derviche Shams de Tabriz(26) étalant ses lumières à des sujets de conditions minables (ivrogne, mendiant...). Pour un éveil de conscience les initiant à un mode de spiritualité plus élargi, susceptible de soigner leurs âmes écrasées, fichues, voire mises à l'ombre.

5 - Le maître intérieur, miroir de la conscience :

L'effort d'attention caractérisant les maîtres soufis agissant

en réels missionnaires pour le bien-être de l'humanité s'est, intrinsèquement / extrinsèquement, nourri par la grâce divine. Ainsi, le grand maître Sheikh ad-Darqâwî[(27)], Ibn Arabî soulève, dans une lettre adressée à l'un de ses disciples, un point culminant autour duquel se décide la nature du rapport maître-disciple récapitulé en ces termes : "Il importe que tu assures l'éducation de celui qui verra en toi son maître. Je t'autorise solennellement à le faire comme l'a fait pour moi mon maître vénéré, et comme j'ai eu l'investiture de notre Seigneur et de Son envoyé"[(28)].

Du coup, l'importance du guide spirituel se maintient si sacrée dans le discours coranique invitant tout fidèle à interroger les "experts en Dieu". Selon les soufis, l'élévation du rang du guide à celui des prophètes est irréversible : "Le shaykh a le même rang parmi les siens que le prophète dans sa communauté"[(29)]. Car son absence cause l'égarement de l'initié aspirant au monde céleste pur et saint. Alors, celui qui croit graviter les paliers de la purification de son monde intérieur, sans faire appel à ce maître spirituel extérieur, "miroir du maître intérieur", est comparable au patient obstiné, espérant guérir d'un mal pernicieux sans l'aide sage et précieuse que peut lui fournir le médecin. Abû Yazîd Bistâmî, un des premiers grands soufis, récusait ce type de perception ostentatoire : "Qui n'a pas de guide a Satan pour guide". Sans pour autant viser, ici, la servitude humiliante du disciple pour son maître. Il s'agit de transparaître et d'absorber l'état spirituel du maître procurant un enseignement, synonyme d'une sagesse, agréablement, illustrée dans ce discours élogieux : "La sagesse est… le souffle de la Puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant… Elle est le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, et l'image de Sa bonté…, se répandant à travers les âges, dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes… elle est plus belle que le soleil,… et dispose tout avec douceur"[(30)]. La sagesse

demeure donc, "le bien égaré de tout croyant", et dénominateur commun articulant le caractère sacré du rapport "maître-disciple". Synonyme, ainsi, de la foi confiante des compagnons en la guidance du prophète. Ghazali déploie une image profondément significative recommandant au disciple de s'attacher à son maître "comme l'aveugle qui marche au bord d'un fleuve"(31).

Cet attachement terrible au maître, n'est-il donc pas l'expression d'une vénération excessive du maître jouissant d'un statut s'idéalisant au regard de son disciple ? Ce sens s'est illustré dans une communication, disons télépathique, se focalisant sur l'image du maître afin de réaliser un état extatique l'arrachant de ce monde. C'est "la non-existence du sujet-conscience" : l'égo optant pour une soustraction totale du monde sensoriel d'où, une mort-absence sublime visant à s'unir à Dieu et s'éteindre en Lui : "Un jour où Junayd était chez lui avec son épouse, Shibli entra, son épouse voulut alors se revoiler, mais Junayd lui dit : Il ne se rend pas compte de ta présence, reste comme tu es". Junayd parla un moment avec Shibli et celui-ci se met à pleurer. Junayd dit alors à son épouse : "Voile-toi maintenant, car Shibli vient de sortir de son état d'absence"(32). Cette mort-absence symbolique salvatrice s'est, toutefois, rendue fantomatique sous le reflet d'un miroir brisé se projetant sur l'homme religieux soumis à son égo patriarcal.

6 - L'égo patriarcal ou la peur d'une non-existence :

Puisant du vaste trésor, qu'est la littérature maghrébine d'expression française mobilisant des dispositifs soufiques, celle-ci nous a dévoilé des vérités choquantes quant à l'interprétation de la raison d'être chez l'homme religieux, l'imam. Ce gardien de la tradition islamique semble hanté par l'image du garant ultime de la continuité patriarcale : le fils désiré, substitut de son égo passionnel. Ce dernier, mis sous une lamelle "sociocritique" jaugeant foi et degré de certitude, met en branle la norme religieuse. Ainsi, l'imam s'oppose à la volonté divine,

étant torturé par les supplices de l'égo pathologique criant sa virilité obsessionnelle rêvant de la descendance masculine (Freud). Amputée, cette dernière cède le pas à une progéniture qui se dessine féminine pour la huitième naissance dans une société misogyne, "La Nuit sacrée". Insaisissable, cette naissance fait sombrer l'imam dans une folie aveugle, "Zohra sera un mâle même si c'était une fille"(33).

Ainsi, Tahar Ben Jelloun dans, "La Nuit sacrée", a soulevé le problème des croyances et des valeurs en interrogeant l'égo à tendance dualiste. De point de vue orthodoxe, ce père déçu ne s'identifie, nulle part. Même pas à la lisière de l'anti-code religieux (Halladj-Rûmi), par peur d'une non-existence. Disons plutôt, peur de la mort. Pour les soufis, c'est une mort mystique demeurant insaisissable à l'entendement de l'homme ordinaire, aussi cet homme de loi ! Ce qui explique cette double nature authentique / illusoire. Déchainée, d'une part entre un "je" sobre et confiant devant se soumettre à la volonté divine "Cependant, vous ne saurez vouloir qu'à moins que Dieu veuille"(34). D'autre part, un je rebelle, passionnel, impulsif, subversif devant agir pour changer l'ordre établi par l'Autre Suprême. Afin de repêcher cet autre, "le moi individuel" sacralisant mythe et face sociale, "J'étais cerné par une sorte de malédiction, je décidai de réagir"(35), égo dépravé.

Il s'agit donc, de la peur de mourir sans garder l'empreinte généalogique devant se matérialiser en un corps réel et palpable. D'où, la phobie existentielle se renvoyant selon Rûmi à la peur de soi : l'égo, générateur irrésistible des dualités accablantes. Ainsi, l'ambition de cesser de vivre ces dualités défaillantes, afin de mener l'expérience de l'Un se présente comme topos principal régissant l'œuvre Shafakienne interpellant le soufisme comme trame motrice tendant vers l'homme parfait, universel(36). A l'image du derviche se faisant "le miroir du cosmos-naturel et surnaturel dans son être et qui est censé réaliser l'identité suprême"(37). Un commentaire répondant à sa tonalité ironique,

que nous avons emprunté de Z. Elmarsafy.

De surcroit, la notion du retour à l'origine pure fait écho dans "Soufi mon amour" avec Shams de Tabriz dont l'empreinte mystique a profondément, marqué son compagnon Jallal dine Rûmi. Ce dernier lui exprimant, dès lors, une passion d'amour brulante se prononçant dans la littérature et l'histoire du mysticisme iranien, nous racontant la rencontre de deux océans géants. Ainsi, réaliser "l'élévation de l'âme humaine"(38) incite à "mourir à soi-même et vivre en Dieu", selon Abû al-Qâsim al-Junayd.

7 - Un égo majestueusement réputé à ruiner :

Comparable à une nymphe brisant sa coquille de soie pour la première fois, Rûmî se plie à l'épreuve soufie sous l'incitation de son maître, le derviche, l'invitant à s'enivrer par une saveur transpersonnelle, l'ivresse mystique"(39). Celle-ci, selon les soufis, est loin d'être bachique car le Vin, ici, représente un désir ardent embrassant connaissance et amour de Dieu. Ceux-ci infusés, depuis la genèse des temps, dans l'âme soufie. Apprécions, donc, cette saveur mystique émanant du Sultân al-'Ashiqîn, 'Umar ibn al-Farid(40):

Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin / qui nous a enivrés avant même la création de la vigne.

شربنا على ذكر الحبيب مدامة   سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

Pour des fins mystiques, le vin a pris corps à travers une métamorphose, synonyme de tentations et de pièges, voire aussi, mécanismes et dispositifs prêtés à Rûmi dénouant avec la doxa religieuse. "J'apprécierais beaucoup que tu ailles nous acheter du vin…, une bouteille pour toi, une pour moi : quand tu seras à la taverne, ne te contente pas de prendre les bouteilles et revenir. Reste là un moment. Parle aux gens. Je t'attendrai ici… Rûmi posa sur moi un regard mi-irrité, mi-stupéfait. Cela me rappela le visage du novice, à Bagdad, qui voulait m'accompagner, mais il s'inquiétait trop pour sa réputation… Le souci qu'il avait de

l'opinion des autres l'avait retenu. Aujourd'hui, je me demandais si sa réputation allait retenir aussi Rûmi"(41).

Dissipant les songes accablant Shams de Tabriz, Rûmi, prédicateur pétri de patience et de sagesse, se soumet volontiers au discours de la raison confiante : "Je ne me suis jamais rendu dans une taverne... Tu dois avoir une raison... Il faut que je découvre cette raison. Je vais aller nous chercher du vin... Dès qu'il eut quitté la pièce... je remerciai Dieu, encore et encore de m'avoir donné un vrai compagnon. Je priai pour que sa si belle âme ne se dessoûle jamais de l'ivresse de l'amour divin"(42).

Cette fine pointe, si sage, fait apparaître chez Rûmi une ténacité exemplaire, contrairement à Moïse perçu comme l'impatient interrogateur décevant, tout le long du périple, son maître "Khidr" espérant lui inculquer plus de sagesse afin de comprendre les vérités profondes de la vie et ses mystères. Ainsi, avec un regard d'un alchimiste, jaugeur, appréciant le joyau découvert, voici donc comment Shams a-t-il qualifié son futur disciple et compagnon : "Mais il est rare, aussi rare qu'un rubis, qu'un homme déjà au sommet..., a beaucoup d'or, de célébrité, et d'autorité, renonce un beau jour à sa position et mette sa réputation en péril pour un voyage intérieur dont personne ne saurait dire où et comment il finirait. Rûmi est ce rare rubis"(43).

L'extrême tension de cet amour confiant et passionné, synonyme d'une vénération excessive au maître, n'est en réalité que le miroir d'une "hypostase de l'amour divin", l'éros théologique. Suscitant, notamment et paradoxalement, une animosité si terrible envers ce derviche errant mis au banc des accusés dans une société sclérosée. Ainsi, elle demeure hantée par le moule dogmatique couvant son prédicateur vénéré, Rûmi.

Or, émancipé par son maître, Rûmi jouit désormais des saveurs nectarines baptisées "l'amour mystique" conçu comme hérésie au regard de l'orthodoxie islamique. Faut-il rappeler les grands maîtres mystiques et saints soufis crucifiés à travers l'histoire, à l'image de Mansûr al-Hallaj, premier martyr dans le

soufisme, condamné pour ses élans mystiques dans un moment extatique : "Je suis la vérité" "Ana el-Haqq"[(44)]. C'est donc, de "l'illumination, par la disparition des voiles spirituels, étape par étape, entre serviteur et Seigneur", souligne Sadr al-Din Qûnawî analysant, également, cette perception intérieure "Idrâk" de l'égo accompli dans la psychologie soufie : "il s'est tourné vers ce qu'il désirait apprendre ; son essence s'est ouverte, il a trouvé l'Absolu et - à l'abri de toutes sortes de voiles produits par la multiplicité et les différences - s'est perfectionné"[(45)].

L'ombre fatale engloutissant Mansûr-Hallaj, à travers l'histoire, s'est encore projetée sur le derviche générateur de la métamorphose Rûmienne. Débouchant, infailliblement, sur son assassinat tragique reflet d'un miroir noirci inculpant sa société dogmatique, dont le polissage semble chimérique. Du coup, l'égo pathologique saute aux yeux interrogeant le péché originel.

8 - L'égo criminel ou le péché originel :

Faire accès au Royaume de Dieu, s'est, violemment, heurté à l'agressivité humaine et aux vices de l'âme[(46)] défaillante engendrant péché et malheur. Puisse donc, l'humanité saisir la nécessité d'une palingenèse salvatrice susceptible de convertir, radicalement, la nature humaine coriace et vorace chassant l'archétype adamique (Eve et Adam) du paradis ?

Cette vérité éternelle a pris une teneur criminelle en faisant taire l'intériorité humaine non corrompue. Faut-il rappeler le crime fratricide, scène primitive interrogeant Caïn et Abel, fils prodigues de la psychanalyse[(47)]. Ainsi, au détriment de l'entreprise spirituelle installée à l'œuvre Shafakienne, l'égo charnel fait signe obsessionnel soulevant, nettement, le paradoxe Shafakien ne pouvant échapper aux dualités défaillantes faisant parler l'inconscient d'un tueur justifiant l'acte criminel : "Depuis que Caïn a tué Abel, en chaque meurtrier respire l'homme qu'il a assassiné... La plupart des gens que je connais veulent, se débarrasser d'au moins une personne... Le fait qu'ils ne passent pas à l'acte ne signifie pas nécessairement qu'ils n'éprouvent pas

le désir de tuer… c'est juste une affaire de concours de circonstances… Je faisais le sale boulot des autres. Dieu a reconnu le besoin de quelqu'un comme moi dans Son Saint Projet, quand Il a désigné Azraël, l'archange de la Mort, pour mettre fin à la vie"(48).

Cette pensée humaine reflétant la potentialité des "destins Caïneques et abéliques", fonde sa symbolique et sa forme les plus tenantes dans "l'inconscient familial" de Szondi annonçant un renouveau psychanalytique complétant l'inconscient personnel de Freud et son rapport à l'agressivité humaine(49). Szondi fait de sa théorie ancestrale "Schicksalsanalyse", lieu d'un potentiel familial, dont le trouble génotypique relève de l'ordre de l'inné et non exclusivement de celui sexuel. Autrement dit, l'agressivité de Caïn soulève un potentiel criminel tentant l'humanité dans sa totalité.

Parmi les aspects les plus miraculeux, en Islam, confirmant la potentialité des "destins Caïneques", citons la "Nasyah" (à l'avant crâne) décrite comme source pêcheuse inculpant précocement l'humain : "Un toupet de mensonge et d'erreur", confirme le Coran. Scientifiquement parlé, il s'agit du lobe frontal où s'effectue la décision de commettre un péché. C'est pourquoi, certaines lois punitives aux Etats-Unis exigent l'excision de cette partie frontale, chez les grands criminels, étant "centre de contrôle et d'orientation". Dénonçant le crime fatal inculpant la race humaine, la poésie Baudelairienne fait saut à la psychologie humaine consumée par de fortes pressions émotionnelles, dans ce vers :

Race de Caïn, cœur qui brûle / Prends garde à ces grands appétits.

En effet, c'est contre ces appétits voraces portés à l'analyse clinique, qu'Elif Shafak, telle une thérapeute, semble maitriser les codes des phénomènes psychologiques dévoilant, par le miroir de l'inconscient, des vérités remontant à la genèse du monde. Diffusant, ainsi, le freudisme au sein du soufisme renouant avec

le désir mortel. Tentaculaire, celui-ci persiste d'abord par son effet symptomatique, puis comme fait marquant le passage à l'acte criminel aveuglé sous l'éclat de l'obsession matérielle : "J'avais tué toutes sortes de gens…, mais un derviche, un homme de foi, ça ne m'est jamais arrivé…, je ne voulais pas que la colère de Dieu me frappe, car en dépit de tout je croyais en Dieu.
- Quel que soit votre tarif, nous le doublerons.
- Pourriez-vous le tripler ?"(50).

Cet inconscient parlant est le prototype de l'âme déchue, dépravée, jouissant du mal en osant étouffer le sens de la vérité émanant du derviche, miroir de la "Futuwa" épousant bel-agir et polissage intérieur.

Conclusion :

En résumé, ce jeu de miroirs a exhorté, à travers ses différents reflets, une autocritique interrogeant l'image déformée chez l'humain détourné du ciel, tout en creusant au fond du puits afin de faire jaillir l'étincelle divine. Ainsi, l'ambition Shafakienne semble, pour nous, ne pas atteindre sa saturation spirituelle, qui au détriment du "code sacré", Coran, profondément puisé en parallèle avec "l'anticode" mysticisme, le derviche, ce fou en Dieu, n'a pu échapper à la fatalité du sort malicieux le sacrifiant tel un bouc émissaire. Et par là, il subit l'impossibilité d'habiter un monde destiné au duel. D'emblée, il prêche une utopie jamais atteinte de manière tautologique. Ni dans la réalité mystique de l'histoire-littérature soufie, ni sur la trame textuelle de l'écrivaine Shafak se hâtant d'idéaliser la pensée soufie en faisant de l'immortalité, mort symbolique de l'égo, une entrée salvatrice dans l'au-delà sacré. De point de vue éthique et spirituel.

L'idéal soufi demeure alors, un privilège d'El Khassa déclamant l'ethos accompli. Résultante, l'égo déchu vacille à l'éternel entre succès et échec. Néanmoins, l'ambition Shafakienne s'est tissée telle une toile combinatoire marquant

son originalité méritoire par la diffusion du freudisme dans le soufisme lui prêtant mécanismes et thérapie en se prononçant dans la spiritualité universelle. Bref, en approchant le soufisme, Shafak a tenté de ramasser les fragments d'une vérité flottant sur un miroir brisé, générateur des égos conflictuels : "La vérité est un miroir céleste qui est tombé et qui s'est brisé. Chacun en ramasse un fragment et dit que toute la vérité s'y trouve", Rûmi.

Notes :

1 - Le soufisme est une voie d'éveil, destinée à développer les états de conscience supérieurs de l'être. Voir, Eric Geoffroy : "Soufisme et spiritualité", Universitat Oberta de Catalunya, www.uoc.edu.

2 - Coran, Sourate 172, V.II.

3 - Le cœur intelligent, c'est ce que demande dans sa prière le roi Salomon… Ce privilège n'est pas uniquement préservé au roi, chacun de nous peut y aspirer. Ce don permet au cœur humain… d'assumer le fardeau de l'action, d'être capable de commencer. Au-delà de la réflexion et du simple sentiment, il nous rend supportable… avec ces éternels étrangers que sont les autres et leurs permet à eux de nous endurer… Voir Véronique Albanel : "Gouverner enjeux, spirituels", Christus n° 246, avril 2015.

4 - Disponible sur http://theatre-martyrs.be

5 - Le Coran, Sourate 22, V.77-78.

6 - Philippe Forest et Gérard Conio : Dictionnaire fondamental du français littéraire, Edition Maxi-Livres, 2004, p. 277.

7 - René Guénon : "Recueil posthume-Articles", Editions Kariboo, 2015, p. 451, in http://oeuvre-de-rene-guenon-libre.quebec

8 - Farid Makhlouf : Le livre didactique, Citations – Anecdotes – Proverbes Contes soufis – Poèmes, Préface et postface de Salhi Karim, Pages Bleues Internationales, Edition 2007, p. 21.

9 - Ibid., p. 75.

10 - Cheikh Khaled Bentounès : Vivre l'islam, Le soufisme aujourd'hui, Editions Albin Michel, Paris 2006, p. 24.

11 - "Miroir du Dictionnaire de Spiritualité", Beauchesne, Paris 1983, présente le miroir comme métaphore privilégiée de l'union mystique. La symbolique du miroir "est basée sur le principe d'analogie, qui cherche à passer du visible à l'invisible : le miroir évoque la manifestation du transcendant dans l'immanent", col.1995.

12 - Poète et grand maître spirituel, Jalal al-Dine Rûmi est l'un des plus hauts mystiques de tous les temps et fondateur, au 13ème S, de l'ordre des Derviches-

tourneurs. Né à Balkh, dans le Khorassan, en 1207. "Dans toute la littérature universelle, il n'est point d'exemple d'une œuvre immense tout entière consacrée à un amour terrestre en apparence, et qui est en réalité une hypostase de l'amour divin… Voir, Jalal al–Dine Rûmî, Odes mystiques Dîvân-e Shams-e Tabrîzî, Editions du Seuil/Editions Unesco, Paris, pp. 7-8.

13 - Mahdavi Zadeh : "Mourir avant de mourir" afin de créer sa propre éternité ? Frontières", 19 (2), 2007, pp. 68-71. https://doi.org/10.7202/017501ar

14 - Ibid.

15 - Mahdavi Zadeh : op. cit.

16 - Rodolphe Gagnon : "Le Maître dans l'œil du disciple", Université du Québec à Chicoutimi, Esther Cloutier, 1997.

17 - Anecdote rapportée par Eric Edelmann dans "Plus on est de sages, plus on rit", 1992, pp. 38-39.

18 - Halal : terme utilisé pour qualifier un acte licite par opposition à l'illicite harem, en Islam.

19 - Elif Shafak : Soufi mon amour, Traduction par Dominique Letellier, Editions Phébus, Paris 2010, pp. 412-414.

20 - Ibid., p. 424.

21 - Ibid.

22 - Ibid., pp. 424-425.

23 - Ibid., pp. 428-429.

24 - Ibid., pp. 425.

25 - Rodolphe Gagnon : op. cit., p. 316.

26 - Shams de Tabriz : un mystique soufi, iranien, né à Tabriz en Azerbaïdjan ; et mort en 1248. Il est l'initiateur type, de Jalâl ud Dîn Rûmî molana, au mysticisme islamique. Le 29 novembre 1244, le derviche errant, Shams de Tabriz arriva dans la capitale Seldjoukide et rencontra Rûmi incité, dès lors, à l'épreuve mystique. Durant quarante jours de retraite, Rûmi et Shams se livrèrent à l'étude des problèmes d'une si haute spiritualité et savourèrent, ensemble, l'art de la contemplation.

27 - Darqâwî, relatif au Shaykh Mawlây al-'Arabi ad-Darqâwî, Sharif Idrissi, naquit dans les environs de Fès au Maroc en (1150 AH-1739 AD) et conçu, généralement, comme l'un des grands rénovateurs du soufisme et particulièrement de la voie Shâdhiliyya…

28 - Abd al-Baqî Meftâh : Lumière Soufi, Gnose, Herméneutique et Initiation chez Ibn 'Arabî et l'Emir 'Abd al-Qâdir, Librairie de Philosophie et de Soufisme, 2017, p. 75.

29 - http://www.openedition.org/654

30 - Abd al-Baqî Meftâh : op. cit., p. 75.

31 - Ghazâlî : Ihyâ' 'ulûm al-dîn, Dâr al-Ma'rifa, Beyrouth 1983.
32 - Junayd : Enseignement spirituel, traduit par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1983, p. 197.
33 - Colloque : "Ecrire le Maghreb", Faculté des Lettres-Manouba, Editions Cérès, Tunis 1997, p. 37.
34 - Le Coran, Sourate 77, V, 30.
35 - Tahar Benjelloun : La Nuit Sacrée, in Ecrire le Maghreb, p. 37.
36 - Cf. René Guénon : Aperçu sur l'Esotérisme islamique et le Taoïsme, El-Faqru (chap. 4) et Taoïsme et Confucianisme (chap. 10), pp. 46-116.
37 - Bénédicte Letellier : "Que fait le soufisme à la pensée du roman ?", Acta fabula, vol. 15, N° 1, Essais critiques, Janvier 2014, URL : http://www.fabula.org, page consultée le 27 octobre 2020.
38 - Voir, Wilcox Lynn : "Sufizmve Psikoloji", (Soufisme et Psychologie), traduit par Orhan Düz, Insan, Istanbul 2001.
39 - L'ivresse mystique : En Islam, l'interdiction de boire le vin matériel accentue encore la force et la portée du symbole. Les poètes profanes lui feront signifier les plaisirs mondains et les poètes mystiques la grâce divine, l'ivresse de l'amour spirituel et la science ésotérique... Le vin, commente Lâhijî, est "l'extase qui transporte le çoufi hors de lui-même à l'apparition des irradiations du Bien-Aimé... les soufis ont tiré parti et ont interprété mystiquement le verset LXXVII, 21 du Coran, qui dit : Leur Seigneur leur fera boire une boisson pure. Voir, Emile Dermenghem : Essai sur la Mystique Musulman, suivi de l'Eloge du Vin, La khamriyyah du Sultan des Amoureux (Sultan al-'Ashiqin), 'Umar ibn al-Farid, Librairie de Philosophie et de Soufisme, Alger 2015, pp. 112-113.
40 - Emile Dermenghem : op. cit., p. 109.
41 - Elif Shafak : op. cit., p. 319.
42 - Ibid., p. 320.
43 - Ibid., p. 333.
44 - Cf. Louis Massignon : La Passion de Husayn Ibn Mansûr al-Hallâj, Nouvelle édition, Vol. III, Paris 1975, p. 117.
45 - Sadr al-Dîn Qûnawî: Al-Nafahât al-ilâhiyya, (Souffles divins), Traduit par Ekrem Demirli, Ilâhî nefhalar, Istanbul 2002.
46 - Abû Abdurrahmân Sulamî: Uyûb al-nafs wa davâuhâ, Edité par Muhammed al-Sayyid el-Julaynd, Dâru Kabâ, Le Caire 2001.
47 - Théorie du fonctionnement psychique fondée par Sigmund Freud, à partir de l'hypothèse de l'inconscient, in Dictionnaire fondamental du français littéraire, Edition Maxi Poche, 2004, p. 340.
48 - Elif Shafak : op. cit., pp. 36-37.
49 - Lipót Szondi: "Thanatos and Caïn", American Imago, Vol. 21, n° 3-4, 1964,

pp. 52-63.
50 - Elif Shafak : op. cit., p. 39.

Références :

* - Le Coran.
1 - Albanel, Véronique : "Gouverner enjeux, spirituels", Christus n° 246, avril 2015.
2 - Benjelloun, Tahar : La Nuit Sacrée, in Ecrire le Maghreb.
3 - Bentounès, Cheikh Khaled : Vivre l'islam, Le soufisme aujourd'hui, Editions Albin Michel, Paris 2006.
4 - Dermenghem, Emile : Essai sur la Mystique Musulman, suivi de l'Eloge du Vin, La khamriyyah du Sultan des Amoureux (Sultan al-'Ashiqin), 'Umar ibn al-Farid, Librairie de Philosophie et de Soufisme, Alger 2015.
5 - Edelmann, Eric : "Plus on est de sages, plus on rit", 1992.
6 - Forest, Philippe et Gérard Conio : Dictionnaire fondamental du français littéraire, Edition Maxi-Livres, 2004.
7 - Gagnon, Rodolphe : "Le Maître dans l'œil du disciple", Université du Québec à Chicoutimi, Esther Cloutier, 1997.
8 - Geoffroy, Eric : "Soufisme et spiritualité", Universitat Oberta de Catalunya, www.uoc.edu.
9 - Ghazâlî : Ihyâ' 'ulûm al-dîn, Dâr al-Ma'rifa, Beyrouth 1983.
10 - Guénon, René : "Recueil posthume-Articles", Editions Kariboo, 2015, in http://oeuvre-de-rene-guenon-libre.quebec
11 - Guénon, René : Aperçu sur l'Esotérisme islamique et le Taoïsme.
12 - Junayd : Enseignement spirituel, Traduit par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1983.
13 - Letellier, Bénédicte : "Que fait le soufisme à la pensée du roman ?", Acta fabula, vol. 15, N° 1, Essais critiques, Janvier 2014, URL : http://www.fabula.org.
14 - Lynn, Wilcox : "Sufizmve Psikoloji", (Soufisme et Psychologie), Traduit par Orhan Düz, Insan, Istanbul 2001.
15 - Makhlouf, Farid : Le livre didactique, Citations – Anecdotes – Proverbes Contes soufis – Poèmes, Pages Bleues Internationales, Edition 2007.
16 - Massignon, Louis : La Passion de Husayn Ibn Mansûr al-Hallâj, Nouvelle édition, Vol. III, Paris 1975.
17 - Meftâh, Abd al-Baqî : Lumière Soufi, Gnose, Herméneutique et Initiation chez Ibn 'Arabî et l'Emir 'Abd al-Qâdir, Librairie de Philosophie et de Soufisme, 2017.
18 - Qûnawî, Sadr al-Dîn: Al-Nafahât al-ilâhiyya, (Souffles divins), Traduit par Ekrem Demirli, Ilâhî nefhalar, Istanbul 2002.

19 - Rûmî, Jalal al–Dine : Odes mystiques Dîvân-e Shams-e Tabrîzî, Ed. Seuil - Unesco, Paris.

20 - Shafak, Elif : Soufi mon amour, Traduit par Dominique Letellier, Editions Phébus, Paris 2010.

22 - Sulamî, Abû Abdurrahmân: Uyûb al-nafs wa davâuhâ, Edité par Muhammed al-Sayyid el-Julaynd, Dâru Kabâ, Le Caire 2001.

23 - Szondi, Lipót: "Thanatos and Caïn", American Imago, Vol. 21, n° 3-4, 1964.

24 - Zadeh, Mahdavi : "Mourir avant de mourir" 2007, in https://doi.org/10.7202/017501ar

Textes en langue arabe

ردمد 1112-5020
ردمدإ 2602-6945

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

21
2021

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم

العدد 21، سبتمبر 2021

© حوليات التراث، جامعة مستغانم
(الجزائر)

هيئة التحرير

***

مدير المجلة ورئيس تحريرها

أد. محمد عباسة

لجنة القراءة

أد. محمد قادة (كلية الآداب)

أد. طانية حطاب (كلية الآداب)

أد. نور الدين دحماني (كلية الآداب)

د. محمد ك. بلخوان (المدرسة العليا)

أد. الشارف لطروش (كلية الآداب)

أد. مختار عطاء الله (كلية اللغات)

أد. العربي جرادي (العلوم الاجتماعية)

د. عبد الوهاب بن دحان (كلية الآداب)

د. حكيم بوغازي (كلية الآداب)

د. فوزية بقدوري (كلية اللغات)

أد. أحمد إبراهيم (العلوم الاجتماعية)

أد. حسين بن عائشة (كلية الآداب)

د. فريدة مغتات (كلية اللغات)

الهيئة الاستشارية

أد. علي ملاحي (الجزائر)

أد. باتريك لود (الولايات المتحدة)

أد. عبد القادر هني (الجزائر)

أد . محمد الحفظاوي (المغرب)

أد. إريك جوفروا (فرنسا)

أد. عبد القادر فيدوح (قطر)

أد. زكريا سيافليكيس (اليونان)

أد. عبد القادر توزان (الجزائر)

د. رزيتا عيلاني (إيران)

أد. حاج دحمان (فرنسا)

د. ناتاليا نونس (البرتغال)

د. صالح انجاي (السنغال)

أد. عمر إسحاق أوغلو (تركيا)

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم

(الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ردمد 1112-5020 / ردمدإ 2602-6945

***

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

إرشادات المؤلفين

حوليات التراث مجلة علمية محكمة سنوية، مفتوحة الوصول، تصدرها جامعة مستغانم بالجزائر، وتنشر مقالات بحثية أصلية في جميع مجالات التراث: الأدب واللغة والفنون والعلوم الإنسانية، باللغات الثلاث العربية والفرنسية والإنجليزية.

قواعد النشر:

يجب على المؤلفين الالتزام بالتوصيات التالية:

1) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) قياس 14، عادي، مضبوط، بمسافات 1سم بين الأسطر، وهوامش 2.5 أعلى وأسفل و4.5 يمين ويسار، حجم الصفحة (A4).

2) يجب ألا يتجاوز النص، بما في ذلك القائمة البيبليوغرافية، 20 صفحة.

3) يجب كتابة المقال بتنسيق وورد وامتداد (doc).

4) يجب أن يكون عنوان المقال أقل من سطر واحد.

5) اسم الباحث (الاسم واللقب).

6) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، مؤسسة الانتماء والبريد الإلكتروني).

7) لا تقبل المجلة المقالات التي يشارك فيها مؤلفان أو أكثر، فقط المقالات التي يكتبها مؤلفون فرديون. ومع ذلك، يمكن لطلاب الدكتوراه إشراك مشرفيهم.

8) يجب على المؤلف إرفاق ملخص مكون من 15 سطراً كحد أقصى ويتضمن خمس (5) كلمات مفتاحية.

9) يجب أن يكون العنوان الرئيسي والملخص والخمس كلمات رئيسية بلغة المقال وباللغة الإنجليزية.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف تحتها خط أو بالبنط العريض أو مائلة باستثناء العناوين التي قد تكون بالخط العريض.

11) اترك مسافة 1 سم في بداية الفقرات.

12) مستويات التقسيم الفرعي (العنوان 1، العنوان 2، العنوان 3: بخط عريض) مرقمة بالأرقام العربية، (العنوان الفرعي أ، العنوان الفرعي ب، العنوان الفرعي جـ: بخط عادي)، مرتبة أبجديا.

13) لا ترقّم الكلمتين "مقدمة" و"خاتمة".
14) يجب أن يتبع العناوين بنقطتين رأسيتين (:).
15) يوصى باستخدام عناوين وعناوين فرعية قصيرة لا تتجاوز سطرًا واحدًا.
16) تستخدم الأحرف الكبيرة فقط في الحرف الأول من الكلمة الأولى من العناوين والجمل باللغات الأجنبية.
17) يجب على المؤلف استخدام علامات الاقتباس الإنجليزية فقط "..."، والأقواس (...) وشرطات الزر 6 (-).
18) لا تُقبل علامات الاقتباس الفرنسية «...»، والأقواس المتموجة {...}، والأقواس المربعة [...]، والأقواس المزخرفة ﴿...﴾، وشرطات الزر 8 (_) والعلامات النجمية (*).
19) لأسباب تتعلق ببيئة العمل، لا يتم قبول جميع العناصر المرئية (جدول، رسم، رسم بياني، شكل، صورة...) والرموز.
20) يجب على المؤلف تحويل الجداول إلى نصوص.
21) تكتب الأسماء الأجنبية بالعربية أولا ثم بالأحرف اللاتينية بين قوسين، ولا تكتب بالكامل بأحرف كبيرة.
22) ضع مسافة غير منقسمة بعد علامات الترقيم: نقطة، فاصلة، فاصلة منقوطة، نقطتان رأسيتان، 3 علامات حذف، علامة استفهام، علامة تعجب.
23) يجب أن تكون الهوامش المرجعية في نهاية المقال ومرقمة تتابعيًا.
24) تكتب الإحالة إلى الهامش بين قوسين، إلى الأعلى(2) وتوضع قبل علامات التنقيط.
25) يجب ألا تحتوي الملخصات والكلمات المفتاحية والعناوين الرئيسية الفرعية على إحالات.
26) يجب أن تكون الهوامش على النحو التالي:
- كتاب: (الاسم واللقب للمؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر، المجلد أو الجزء (إن وجد)، الصفحة).
- مقال في مجلة: (الاسم الأول والأخير للمؤلف: "عنوان المقال"، اسم المجلة، المجلد

و/أو العدد، تاريخ ومكان النشر، الصفحة).
27) تُدرج قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال بالترتيب الأبجدي حسب اسم العائلة للمؤلف الأول، (اللقب، الاسم: عنوان الكتاب، الناشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر).
28) لا تضع المراجع البيبليوغرافية في المتن.
29) رموز الترجمة الصوتية لبعض حروف العلة والحروف الساكنة العربية المستخدمة في المجلة: أ=ʼ، ā؛ ث=th؛ ح=ḥ؛ خ=kh؛ ذ=dh؛ ش=sh؛ ص=ṣ؛ ض=ḍ؛ ط=ṭ؛ ظ=ẓ؛ ع=ʻ؛ غ=gh؛ ق=q؛ و=w، ū؛ ي=y، ī؛ ى=ā؛ فتحة=a؛ ضمة=u؛ كسرة=i؛ تنوين=n؛ شدة=حرف مزدوج؛ ال=al.
30) رموز التحويل الصوتي للحروف العربية إلى حروف لاتينية تخص فقط قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال وليس المتن.

- يجب تقديم المقال وفق المعايير التي تقترحها المجلة دون أخطاء إملائية أو نحوية.
بإمكان المؤلف نشر مقالين في عددين متتاليين إذا كان المقالان من الموضوع نفسه.
- يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.
- ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
- تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.
- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مقال دون إبداء الأسباب ويعد قرارها نهائيا.
- ترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين بالحروف اللاتينية.
- تصدر المجلة في منتصف شهر سبتمبر من كل سنة.
- المقالات المنشورة تعبر عن آراء مؤلفيها فقط وليس بالضرورة عن رأي المجلة.

فهرس الموضوعات

المنطلقات اللسانية التوليدية في تحليل النص الأدبي
د. كريم عبيد علوي 9

الاستحسان بالنص عند الإمام مالك دراسة تطبيقية من خلال كتابه الموطأ
د. أريج بنت فهد الجابري 27

أثر الأدب الرحلي في إثراء الدرس الأصولي رحلة ابن رشيد السبتي نموذجاً
د. مشعل بن غنيم المطيري 47

القضايا الاجتماعية المعاصرة في المسرحيات العربية النيجيرية
بشير أمين 67

تجليات المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي
ولي بهاروند 81

التخييل في النقد العربي القديم
د. العالية بلكحل 101

منهج بحرق في كتاب فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال
د. نورية بويش 119

البنية الإيقاعية في الشعر العبري الأندلسي ومصادرها العربية
د. أمينة بوكيل 133

منهج الشيخ عمر السهروردي بأسباب النزول في كتابه عوارف المعارف
د. عمر إبراهيم الطائي 149

التنظير لدى عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز
د. الجوهرة بنت بخيت آل جهجاه 171

تأثير الثقافة والأدب الفارسي في آثار الجاحظ كتاب المحاسن والأضداد نموذجاً
د. علي خضري 189
الجغرافيا اللغوية والأطلس اللغوي في التراث العربي
د. الشارف لطروش 211
جماليات الزمان في الروايات العربية النيجيرية رواية لماذا يكرهوننا نموذجاً
د. عبد الواحد سليمان مرتضى 233
تاريخ الصحافة في العراق
ابتهال جاسم رشيد 255
آراء ابن جني في الضرورة الشعرية
د. عثمان انجوغو تياو 275
نظام البريد في عهد الدولة الأموية بالأندلس
د. نصيرة طيطح 293
خطب عبد اللطيف حنبلي ميكبرا في رثاء عثمان أيلينلا دراسة فنية
د. شريف الدين يوسف 311

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 9 - 25
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

المنطلقات اللسانية التوليدية في تحليل النص الأدبي

د. كريم عبيد علوي
جامعة بغداد، العراق

الملخص:

اهتم هذا البحث بدراسة الجوانب اللسانية التوليدية التطبيقية في تحليل النص الأدبي ومحاولات تطوير أنموذج (تشومسكي) في النحو التوليدي بما يؤهله لوصف النصوص اللغوية بنحو أعم والنصوص الأدبية بنحو أخص. وقد هدف البحث إلى اكتشاف الإسهام التوليدي في النقد اللساني الأدبي، وتألفت هيكلية البحث من مبحثين اثنين ودرس المبحث الأول المنطلقات التركيبية والدلالية في تحليل النص الأدبي مثل البنيتين العميقة والسطحية وقواعد التحويل والتكرار التوليدي. أَما المبحث الثاني فقد انصب اهتمامه برصد المنطلقات التفسيرية التوليدية في تحليل النص كمفهوم الكفاية اللغوية وانبثاق مفهوم الكفاية الأدبية منه، ودرس إفادة لسانيات النص في دراسة انسجام النص من منطلقات (تشومسكي) في التحويل وَرَبْطِ اشتقاق الجمل في مسارها الخطي بآلية فهم النص وتأويله.

الكلمات الدالة:

اللسانيات التطبيقية، النحو التوليدي، النص، النقد، اللغة.

Generative lingual perspectives in the analysis of the literary text

Dr Kareem Abeed Alawi
University of Baghdad, Iraq

Abstract:

This research aims at studying the linguistic generative applicable aspects in the analysis of the literary text and attempts to develop (Chomsky) model in the generative grammar which qualifies it to describe linguistic texts in general and literary texts in particular. The aim of the research is to discover the generative contribution in lingual literary criticism. The first chapter deals with the syntactic and semantic premises in the analysis of the literary text such as the deep and superficial structures, transformation and generative redundancy bases; while the second chapter is concerned with observing generative interpretive principles in text analysis such as the concept of linguistic competence and the

تاريخ الاستلام: 2021/4/27 - تاريخ القبول: 2021/6/2
kareealamere2017@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

emergence of the concept of literary competence out of it. It also studies the benefit of linguistics of the text in the study of text harmony from the starting points of (Chomsky) in transposition and linking the derivation of sentences in their linear path with the mechanism of understanding the text and its interpretation.

Keywords:

Applied linguistics, generative grammar, text, criticism, language.

المقدمة:

في البدء قد يمثل مفهوم النص بشكله البنائي تناشزاً إجرائياً لا يستسيغه الجهاز المفاهيمي للنحو التوليدي. فإذا كان النص عبارة عن التحام وحدات إسنادية متعالقة شكلياً ضمن وحدة دلالية عضوية واحدة تخلق انسجام النص، فالنحو التوليدي يعرف اللغة بوصفها مجموعة من الجمل[1]. ويلقي العبء على نظرية النحو لوصف هذه الجمل الناجزة أو الأخرى غير المتحققة التي هي في حيز إمكان التحقق ولا يتعدى حدود الإسناد الواحد. فكيف سيجتمع في أدوات النقد وظيفياً مفهومانِ متناشزانِ؟ أضف إلى ذلك فإن لسانيات (تشومسكي) تُصَنَّفُ ضمن اللسانيات الشكلية الموغلةِ في التجريد والاحتفاء بالجانب النحوي على حساب بقية المكونات اللغوية؛ فقد مثلت فيها مكوناتُ الدلالةِ والتَّداولِ والسياق مآخذ ونقاطَ ضَعْفٍ[2] فهي وإنْ أَسْهمتْ ردحاً مِنَ الزمن في إضاءة النص الأدبي ولا سيما النص الشعري ضمن تيار البنيوية الشعرية إلا أنَّ ذلك الإسهام سرعان ما انحسر بعد ظهور لسانيات النص والتداول التي تُعْنَى بالوقائع الإنجازية وبالبعد التأويلي في تلقي المرسلة اللغوية. ولعل كل ذلك قدر لها أنْ لا تشيع وتتغلل في مفاصل النقد الأدبي اللساني العربي بالقدر الذي وظفت فيه مقولات (سوسير) البنيوية في العلامة والتحليل السيميائي والتقابل ومقولات الانسجام والتماسك في لسانيات النص والأفعال الإنجازية والحِجَاْجِ إلا أنَّ ذلك لا ينفي إسْهَامَهَا في مفاهيم تحليلية وُظِّفَ بعضُها بنحو مباشرٍ في تحليل النصوصِ ونقدها وخضع بعضها الآخر للتطوير قبل توظيفه ولكنَّ مَلامحه وجيناته بقيت

تحمل شمائل اللسانيات التوليدية وبصماتها المُورِّثَة مما يستدعي الكشف عن كل ذلك بحثا وتنقيباً.

وقد وارتكز هذا البحث على منهجية وصفية استكشافية لأهم إجراءات النقد اللساني الأدبي منقباً عن أدواته التوليدية التحويلية في تحليل النصوص وإسهام ذلك النقد في تطوير مبادئ النحو التوليدي بما يؤهلها لفحص النصوص.

1 - المنطلقات التوليدية البنائية في تحليل النص:

إنَّ الطابع الرياضي الصوري الذي يعتمده (تشومسكي) في التمييز بين البنية العميقة والبنية السطحية عبر التشجير الذي يقفو أثر نمو الجملة بمكوناتها النحوية والصوتية الصرفية والمعجمية والدلالية على وفق برمجة ذهنية يعيد تمثيلها النحو التوليدي بطريقة رمزية رقمية ليس من شأنه جَعْلِ الأسلوبِ قَابْلاً للوصف مِنْ زاوية تقنية حسب بل يضمن حيادية الوصفِ وموضوعية التحليل، فالنتائج بعيدة عن ذاتية الناقد المحلل وتكون هي نفسها فيما لو أُعِيْدَ تحليلُ النَّصِّ من أكثر من واحد. وتلك مزية علمية تفيد الاطمئنان وثبات النتائج وتكرارها فيما لو تكررت ظروف مقدماتها(3).

أ - البنية العميقة والغموض الدلالي:

إنَّ معنى الجملة هو حصيلة العلاقات النحوية في بنيتها العميقة لا مجمل معاني مفرداتها المعجمية، فقد تختلف جمل كثيرة من حيث نوع المفردات المعجمية التي فيها ولكن المعنى الوظيفي النحوي لها هو معنى واحد؛ لأنها تشترك في بنية عميقة واحدة لا تختلف سوى باختلاف الملء المعجمي المقترب من سطح الملفوظ. وقد يحصل العكس بمعنى قد يكون لجملة واحدة غامضة الدلالة أكثر من تمثيل دلالي. بمعنى أنَّ دلالتها ليست دلالة قطعية بل هي دلالة احتمالية في التأويل والتلقي، ولهذا النوع الأخير من الجمل أكثر من بنية عميقة في التحليل(4).

فتحليل الجملة إلى مكوناتها المباشرة (IC-analysis) - الذي يُنْسَبُ للساني (بلومفيلد) - لا يمتلك الأهلية التحليلية لتفسير غموض الجملة، فهو يتعامل مع

العلاقات الظاهرة التي تبدو ملبسة ولا تشف عن معان تعيينية قطعية تزيل الممكنات التأويلية المحتملة والمتعددة. ولعل من أبرز أمثلتها عدمَ تعيين عودة الضمير على مفسر واحد محدد، في حين تنجح البنية العميقة التي هي خالية من الضمير في مكوناتها المستترة في إزالة الغموض، فالضمائر ما هي إلا آثار تحويلية اشتقاقية تظهر في البنية السطحية(5).

ب - الملاءمة الإسنادية والقبول الدلالي:

انطلق (تشومسكي) حرصاً منه في اقتفاء تراتبية المستويات اللغوية في الذهن إلى فصل النحو عن الدلالة وإعطاء النحو الأولوية التوليدية المسؤولة عن الخلق وإنشاء الجديد من العبارات. وانتهى به أنموذجه هذا إلى عدِّ المكون النحوي هو المكون التوليدي الوحيد، وما المكونان الدلالي والفنولوجي إلا تأويليان تفسيريان في تصوره(6)، واضطره أنموذجه هذا إلى قبول جملة غير مستساغة في التحليل اللغوي آنَ ذاك، فنعتها بأنها صحيحة نحوياً، لأنها توافق مدخلات ومخرجات المكون التركيبي وإنْ كانت غير مقبولة دلالياً، بمعنى قد يكون نظم العلاقات النحوية ملائماً وتكون الجملة غير سائغة في الاستعمال كجملة: الأفكار الخضراء عديمة اللون تنام بعنف(7).

ويذهب (كوهين) إلى أنَّ مبدأ (ياكوبسن) بقوله أنَّ عبارة ما لها معنى أي يعني له دالة صدق تحقق بمطابقة واقع خارجي تحيل إليه، وهذا وحده فيما يؤكد (كوهن) غير كافٍ من دون معقولية الجملة ومنطقيتها مما يشكل تقابلاً تحليلاً بين العبارات الكاذبة والعبارات غير المعقولة نحو عبارة (تشومسكي) السابقة، فهو يفرع مبدأ آخر يسميه بمبدأ ملاءمة المسند للمسند إليه تعضده دالة الصدق تحقيقاً لما يسمى بـ(قابلية فهم الجملة) الذي يمثل معياراً دلالياً في قبول جملة ما في التحليل. فـ(كوهين) يستبدل مصطلح (تشومسكي) المسمى بـ(نحوية الجملة) بـ(الملاءمة) (8).

ويؤكد (كوهين) أنَّ لكل جملة في ذهن ابن اللغة سجلاً من مكوناتها التجزيئية التي تتلاءم مع ثقافة ذلك المجتمع، وإذا وافق الذهن أن تمثل في تلقيه

لعبارة خاطئة قد خرجت درجات مواءمتها عن السجل الذهني الدلالي الثقافي فقد يتخطاه الذهن إذا كانت العبارة إيحائية إلى نفي الانزياح عبر آلية التأويل[9].

إنَّ مواءمة العبارة بمعانيها التجزيئية الذهنية ما هي إلا السمات المعجمية الدلالية للمفردات التي سرعان ما جرى دمجها مع المكون التركيبي في أنموذج النظرية المعيارية القياسية باقتراح قوانين الإسقاط المعجمي التي احتلت موقعها المهم ضمن نظريات المعنى وتجلت بالتحليل التكويني الشكلي للمعنى[10]، وقد أفاد منها (كوهين) في تشخيص الانزياح بنحو وصفي شكلي.

إنَّ عدم مقبوليتها الدلالية يعود لكون الصفة لا تنسجم مع موصوفها فهما من حقلين دلاليين متغايرين، فـ(الأفكار) تصورات معنوية لا يمكن أنْ يجري تخصيصها بمفردة ذات دلالة حسية توحي باللون ثم تقترب إلى التخصيص بمفردة تناقض النعت الأول بدلاً من أن تقترب به نحو التعيين (عديمة اللون).

ويؤكد (فاولر) أنَّ الاختيارات التحويلية تؤثر في بنية المعنى والمنظور المراد لفت نظر القارئ إليه، فإذا كانت العناصر الدلالية للبنية العميقة الواحدة التي تمثل العالم الخارجي عبر آلية إدراكية واحدة يشترك فيها الأديب وغير الأديب اللذان ينتميان للسان نفسه فإن للتحويلات المسؤولة عن تنوع البنى السطحية لبنية عميقة واحدة أكبر الأثر في خلق المنظور وتوجيه انتباه القارئ لعناصر نحوية في العمل الأدبي يجري تبئيرها، فقد تتضمن جملتان دالة الصدق القضوي في إحالتهما على واقعة خارجية واحدة مشتركة ولكن يجري التعبير عنها على وفق منظورين اثنين مختلفين، فالتحويل هو المسؤول على التركيز على عنصر دلالي من دون غيره في بنية العمل الأدبي ففي جملتي:

1 - كسر جون النافذة.

2 - النافذة كسرت بواسطة جون.

فمرة جرى التركيز على عملية حدوث الكسر كما في الجملة الأولى، على حين قد جرى التركيز على النافذة في الجملة الثانية[11].

ج - التحويلات الاختيارية والأسلوب:

يُعَدُّ الأسلوبُ محصلةَ انتقاء المؤلف لسلسلة من البدائل التعبيرية والخيارات اللغوية الممكنة التي يوفرها النظام اللغوي، وعلى هدى من هذه المقولة المركزية في علم الأسلوب يمكن عَدُّ التحويلات الاختيارية الممكنة آلية لقياس الأسلوب وتمييزه عن غيره. فمن مصاديق التحويلات الاختيارية تقديم متعلقات الفعل من عبار الجر والظرف عليه أو تأخر الفاعل عن ملازمته للفعل أو تقدم الخبر وتقديم المفعول به، والحال على الفعل والاستغناء عن بعض المكونات تعويلاً على قرائن لفظية نصية عبر تحويل الحذف، فهذه التحويلات تحافظ على الدلالة القضوية للجملة ولكن تسهم في إضفاء معان إيحائية في البعد الإبلاغي ورسم المنظور الذي يلوح عبر تقنية التبئير.

ولا بدَّ من تضافر نظرات إبلاغية تقارب التحويلات مع سياقها التداولي لكشف البعد الجمالي للتحويلات، فالمقاربة التوليدية للنص من منطلق رصد التحويلات لا تتخطى البعد الشكلي فإسهامها يكمن في رصدٍ وصفي للبنى السطحية، فمتى ما ارتفع الإحصاء الأسلوبي الكمي للتحويلات وفاقَ تحويلات النصوص التداولية الاجتماعية غير الفنية شكل ذلك بصمة فنية للنص.

ولا يمكن للتحويلات وحدها في بعدها الوصفي التركيبي أنْ تكشف فنية النص ما لم تعضدها الجوانب الإبلاغية المتعلقة بأغراض التحويل، فتحويل المبني للمجهول وهو التحويل الذي احتفى (تشومسكي) به كثيراً في رصد التواشج الوصفي الدلالي وتعزيز فرضية البنية العميقة وكونها أصلاً للبنية السطحية وأنَّ البناء للمعلوم يمثل أصلاً اشتقاقياً عميقاً للبناء للمجهول لم ينظر إليه (تشومسكي)(12) من جوانب إبلاغية وظيفية تكشف النقاب عن سبب التحويل المتعلق بقصدية النص، وقد أفاض النحو العربي في إهابه التراثي بأبعاد عدم ذكرِ الفاعلِ في البناء للمجهول مسلطاً الضوء على الأغراض المتعلقة بسياق التواصل، لَعَلَّ مِنْ أبرزِهَا الاستخفافَ والتهوينَ بالفاعل بعدم ذكرِهِ أو طلباً للعفة أو خوفاً من التصريح به أو حفاظاً على السجع وتوازن الفقرات، فالأسباب لا

تنحصر بالجهل به[13].

د - التكرار التوليدي:

واحدة من تجليات مقولة الإبداع اللغوي والاستعمال الخلاق هي مقولة التكرار لبعض الأركان المنضوية تحت تشجير الجملة، والإبداع بنحو عام يُعَدُّ ركيزةً مهمةً جداً انبنت عليه نظرية النحو التوليدي وفلسفته اللسانية، فإنشاء الجمل وتوليدها ليست عمليةَ مقايسةِ تركيبٍ على آخر أو استحضاراً لصور تعبيرية مخزونة في الذهن، فما من استعمال إلا وهو إبداع محض، فالإبداع في النحو التوليدي ارتبط بالظاهرة اللغوية التي هي خصيصة إنسانية تميز اللغة عن بقية الأنظمة السيميائية الأخرى فهي المسؤولة عن توليد جمل لا حصر لها وفَهْمِ جُمَلٍ لا حصرَ لها، ولم يعهد للمتكلم أو متلقي هذه الجمل من قبل سماعها أو توليدها فهي محض إبداع. وكان التكرار من أبرز مصاديق الإبداع، فالتكرار (recursive) يرتبط بمفهوم اتساع الجملة وطولها وتعقيد تكوينها من خلال إعادة مركبات ركنية في مشجر الجملة ضمن صنف ركني واحد مثل تكرار الخبر في العربية وتكرار الصفة وتكرار الحال وتكرار المعطوف وتكرار الظرف وتكرار الجار والمجرور وتكرار المضاف إليه، فالعنعنة في الحديث النبوي الشريف (روى فلان عن فلان عن فلان...) هي من أبرز أمثلة التكرار[14] وعلى الرغم من تشديد النحو التوليدي على عدم محدودية طول الجملة، فهي يمكن أن تتسع لصفحات عديدة بالارتكاز إلى مقولة التكرار داخل حدود الوحدة الإسنادية الواحدة المفيدة المتجلية بالجملة المستقلة إلا أنَّ هذا الأمر يبدو غير واقعي بسبب تشتت ذاكرة منتج الجملة ومتلقيها، فيتعذر عليه تأويل علاقات التبعية الوظيفية وتحديد أطراف الإسناد.

والتكرار يمكن رصده بنحو غير مفرط في كثير من النصوص الشعرية والسردية مما يؤشر إلى سمتها الإبداعية التوليدية الفنية إلا أنَّ البحث يرى أنَّ الاقتصار في النظر إلى التكرار على جانب طول الجمل والفقرات في النص وتناميها الخطي لا يحيط إحاطة دقيقة بأغراضه النصية والتداولية، فلا بد للنظر التوليدي في التكرار من التضافر المنهجي مع مقاربات لسانية نصية ولسانيات الخطاب،

فالتكرار يسهم في النظر اللساني النصي في تماسك النص إلى جنب الإحالة والمصاحبة المعجمية والاستبدال والربط الجملي. وللتكرار إسهام كبير في رفع إعلامية النص ونعني بالتكرار التكرار النحوي لا التكرار المعجمي المعني بإعادة الموضوع نفسه من دون محمولات خبرية جديدة كالمترادفات دلالياً، فهذه مما تضعف جانب الإعلامية في النصوص، فتكرار الخبر وتكرار الحال يسهم في رفع إعلامية النص، ولا سيما في النصوص السَّردية إذ يضطلع التكرار بتفصيل الحدث وإغناء الجمل الواصفة.

2 - المنطلقات التوليدية التفسيرية في تحليل النص:

أفادت الأسلوبية من مفهوم الحدس اللغوي عند (تشومسكي) الذي يمثل مرتكز الكفاية اللغوية التي ينطلق منها الناطق باللغة في قبول الجمل الصحيحة نحوياً وتخطئة بعضها الآخر أو تفسير الغموض الذي يعتري بعض الجمل، فهي المعرفة الضمنية الفطرية ولا ينعكس منها في الأداء اللغوي إلا شيء يسير ومحدود مما حدا به إلى أنْ يجعلها محور الاهتمام بل موضوع الدرس والبحث التوليدي، فمهام البحث اللسانيّ هو الكشف عن هذه القدرة الذهنية التي قد لا تسعف الباحثَ الأدواتُ الوصفيةُ التجريبيةُ وحدها في الكشف عنها من دون أنْ يعضدها الافتراض والتفسير[15]. فالدراسات الأسلوبية برز فيها مفهوم (الكفاية الأسلوبية) المرتكز على افتراض أنَّ المتلقي للنص الأدبي ينطلق من تلك الكفاية الأسلوبية الضمنية في التفريق والتمييز الذوقي بين كاتب وآخر، فهي ترى "أن لكل متكلم وسامع رصيداً معقداً جداً مِن التعابير الأسلوبية الخاصة المتوقعة بوصفها مكوناته الأسلوبية التي تشكل معياره الشخصي المتوقع"[16].

أ - القدرة الشعرية:

ويذهب (جان جاك توماس) إلى افتراض (القدرة الشعرية) إلى جنب القدرة اللغوية أو الكفاءة اللغوية، وهذه القدرة الشعرية يمتلكها الجميع مثلما الجميع يمتك القدرة اللغوية، فمتلقو الشعر مزودون فطرياً بتلك المعرفة التي تمكنهم مِن تعرف البنيات الشعرية وتمييزها عن غيرها من بنى لغوية منطقية تداولية إلا

أنه قد فطن إلى تفاوت الأفراد في تذوقهم للشعر وتلقيهم له، فقد نبَّه إلى تفاوت ردود الفعل واختلاف الحدس لدى الأفراد الذين يفترض أنْ تكون لهم قدرة شعرية واحدة مؤكداً أنَّ هذا الأمر يحتاج للكشف عنه والبرهنة عليه إلى بحث تجريبي استقصائي ويتطلب اختبارات لا تقف عند الجانب الشعري الشكلي(17). ومما يفت من عضد هذا التصور - فيما يرى البحث - أنَّ المرء لا يحتاج إلى طويل عناء لإثبات تفاوت الحدس الشعري لدى الأفراد تجاه البنى المتخيلة بينما يكون الحدس المرتبط بالقدرة اللغوية ثابت إزاء الاستعمال اليومي للغة وتفسيره لبنيتها.

والجدير بالذكر أنَّ مفهوم الكفاية اللغوية قد لقي نقداً من قبل اللسانيِّ الاجتماعيِّ (دل هايمز) فاستعمال اللغة - في نظره - يحتاج إلى قدرة تواصلية (communicative competence) تتلخص بقدرة المتحدث على بناء الأقوال المناسبة وتأويلها على وفق سياقات لغوية اجتماعية محددة ترتبط بمقاصد المتحدث وأهداف كلامه(18).

ب - الكفاية الأدبية:

والتوسع في مفهوم الكفاية اللغوية لم يقتصر على الكفاية الاتصالية بل شمل تبني مفاهيم مثل (الكفاية الأدبية) و(الكفاية الشعرية) أو (القدرة السرديَّة) التي تتلخص بمهارة سرد الحكايات وابتداعها، والذي أشاع مصطلح الكفاية الأدبية (literary competence) هو الناقد الأمريكي (جوناثان كولر) من خلال تبنيه لمفهوم القارئ المثاليِّ المزود بهذه القدرة الأدبيَّة في تأويله للنصوص السردية والشعرية التي تسعفه في تفسير الاستعارات وخرقها للنظام الإشاري وربطه عدم نحوية الجملة وانحرافها النسقي بمغزاها الفني الأدبي في بنية النصوص الأدبية السطحية(19).

وفي أواخر ستينيات القرن الماضي بدأت في ألمانيا وفي سعي من اللساني (بيتوفي) (أنحاء توليدية نصية) فقد جرى تحديد خوارزميات شكلية محددة ومجردة بالارتكاز على منوال النحو التوليدي التحويلي وقواعد إعادة كتابة الجملة التي

تتيح توليد النصوص، وقد حرصوا في الوقت نفسه على تعيين القواعد التحويلية التي تبيح وتهيئ وتصف عملية توليد النصوص من الأبنية العميقة لها إلى ما يلوح منها في المستوى النصي السطحي الظاهر، وقد حرص على تطوير مفهوم الكفاية اللغوية، فالمرء فيما ترى لا يتواصل بالجمل بل يتواصل من خلال نصوص، مما يعني أنَّ الكفاية اللغوية للمتحدث المثالي ينبغي أَنْ ترتبط بجوهر فَهْمِ النصوص وتوليدها، وتكلل هذا المنعطف اللساني بظهور اللسانيات الإدراكية التي تحاول ربط البنى النصية بمداخل اجتماعية وذاتية نفسية تتعلق بمنشئ النص مما أثمر تحليلاً ناجحاً لألوان شتى من الخطاب اجتماعية وسياسية وأدبية(20).

ويستدرك (بتوفي) على أنموذج (تشومسكي) الجوانب التداولية فهي حاضرة في أنموذجه النحوي كما أنَّ هذا الأنموذج لا يقتصر على تمثيل المعرفة الفطرية للمتكلم ومراحل توليد الجملة في ذهنه بل كان المتلقي حاضراً في الأنموذج الصوري في خطاطة مراحل إنتاج الكلام ومراحله فهمه وتلقيه من المخاطب، وجعل (بتوفي) مكونات توليد الجملة لـ(تشومسكي) مرتبطة بمحتوى قضوي دلالي نصيٍّ معالجاً عدمَ كفاءتها في تحليل النَّص بسبب تصميمها للجمل المنفردة من خلال ربط المحتوى القضوي بمسار خطي متسلسل بحسب مقتضى النص من خلال روابط تركيبية، فكل ذلك يرفع من كفاءة النحو التوليدي في معالجة النصوص وتحليلها والوقوف على متضمناتها التداولية في تكامل منهجي بين التركيب والتداول(21).

جـ - قواعد التحويل والسياق الإدراكي:

يتحدث (فان دايك) عن ما يسمى بالسياق الإدراكي للنص، فمستقبل النص يفهم أولاً المفردات ومن ثم الجمل ومن ثم متواالات الجمل، فسياق الفهم الإدراكي للنص يَؤولُ إلى تحليل المعلومات المنقولة بواسطة بنية النص السطحية وترجمتها إلى مضمون. أي إلى معلومات ومفاهيم وبهذه الطريقة تتحول الجمل إلى سلاسل من القضايا، ففي فهم النص تكون الحاجة ماسة إلى إيجاد روابط منطقية بين تلك القضايا المختزلة من المضمون الدلالي لجمل النص، ولإيجاد تلك

الروابط يلجأ إلى الذاكرة ويستعين بمعارفه المخزونة، فيختار قضية أو أكثر فيربط بين تلك القضايا. وتحتاج عملية فهم النص إلى ذاكرة يسميها علم النفس الإدراكي بـ(الذاكرة العملية)، وهذه الذاكرة تكون ذات طاقة محدودة في خزن المعلومات، فليس بوسعها خزن جميع المعلومات فلن يجري الاحتفاظ بكل المعلومات، فالمبدأ العام الذي يلعب دوراً كبيراً في تخزين المعلومات النصية واستذكارها واسترجاعها هو القيمة البنيوية لهذه المعلومات، فاذا كانت قضية ما مرتبطة بقضايا أخرى كثيرة في الذاكرة من النص ذاته أو مستمدة من معارف وتجارب سابقة فإنَّ قيمتها البنيوية ستكون أكبر. ويصبح استرجاعها سهل المنال(22).

فالتمثيل الصوتي والمعجمي والتركيبي النحوي الدلاليُّ لكلٍ جملةٍ يحتفظُ به الذهن في تلقي النصوص وفهمها وتأويلها لبرهة قصيرة جداً من الزمان في الذاكرة القصيرة المدى، ففهم الجملة وتذكر تمثلاتها البنائية يفيد السامع في عقد علاقة مع الجملة التي بعدها، وعقب لحظة الاهتداء واستيعاب تلك العلاقة الجملية يجري نسيان ذلك التمثيل التركيبي للجملة السابقة؛ لأنَّ الذهن سوف يكون منشغلاً بتلقي جمل جديدة في المسار الخطي للنص، أما الذاكرة الطويلة المدى فتختزن القضايا المنطقية والتصورات المفهومية الدلالية، وترتبط برسم وتكوين البنية الكبرى للنص المتمحورة حول غرض النص وموضوعه وفكرته الرئيسة(23). وهناك قواعد ترتبط بمجموع الجمل في النص تسمى هذه القواعد بـ"القواعد الكبرى"، ففي ضوء هذه القواعد وهي قواعد تحويلية مقتبسة من (تشومسكي) يجري حَذْفُ بَعْضِ التفاصيل والإبقاء على تفاصيل أخرى تكون أساسية لاستنباط بنية النص الكبرى، وهذه القواعد هي: "أولا الحذف وثانياً: الاختيار وثالثاً: التَّعميم، ورابعاً التركيب أو البناء"(24).

د - تحويلُ التَّرصيع والتَّناصُ:

هناك تحويل يضطلع بوظيفة التَّناص يربط النصوص المقتبسة المتضمنة ضمن النص الأصلي ويسمى هذا التحويل بـ(التَّرْصِيْع)(25). ولعلَّ تحويل الحذف

في القرآن الكريم لفعل القول في الجملة المحكية يمثل مصداقا لتحويل الترصيع كقوله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) "البقرة: 127"، ونحو قوله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) "آل عمران: 191-192"، فحكاية القول دون العناية بالقائل خصيصة أسلوبية في النص القرآني، فهناك تلميح في النص لقول القائل يُمَكِّنُ من الربط والانتقال من أسلوب الإخبار إلى الإنشاء بالاستغناء عن فعل القول المحذوف الدال على الحكاية، فثمة شبه كمال الانقطاع في الانتقال بين الأسلوبين من حكاية الحال والإخبار إلى إنشاء الدعاء والتضرع إلى الله سبحانه، فحذف فعل القول أسهم في خلق الترقب والتوقع لدى المتلقي وخلق عنصر المفاجأة. وهذا الأمر ما كان له أنْ يحصل لولا حذف فعل القول إذ الإبقاء عليه يحقق الوصل البلاغي، ولكن الحذف حقق شبه كمال الانقطاع الذي حقق الدهشة مع عدم الفصل التام، فقد تحقق في هذا التقنية الأسلوبية الإيجاز والحذف النحوي والالتفات وشبه كمال الانقطاع[26] فتحويل التَّرْصِيْع بحذف الفعل قد ربط بين حكاية حال المؤمنين والإخبار ولفظ دعائهم وتضرعهم وحكايته مما أسهم في اتساع النص خطياً وأسهم في خلق التماسك. فواحدة من أهم المعايير البنائية التي تحقق للنص نصيته هي آلية التناص وتعدد الأصوات التي غالباً ما يجرى النظر إليها من قبل اللسانيات التَّداوليَّة المُدمجة من خلال مركزيَّة المكون الحجاجيّ بوصف مخرجاته تشكل مدخلاً لمكوني الدلالة والتركيب، وكانت الحواريّة مع الصوت الغائب مرتكزاً لتفسير النفي أو تفسير أسلوب السخرية لدى (ديكرو) بوصفهما سلباً لفعل إثباتي تقريري إنجازي لشخص غائب ردَّ عليه المتحدث[27] إلا أنَّ المعالجة (الحوارية) في تعدد الأصوات في لسانيات الخطاب لم تفتح نافذة على تحويل (الترصيع) وأثره النصي البنائي في الربط بين نصوص مركزية ونصوص خفية بسبب عدم اهتمامها بالشكل واقتصارها على فكرة السياق التفاعلي

ومحركات الكلام المضمرة. وتحويل (الترصيع) وإنْ كان إجراء صورياً توليدياً بيد أنه يصب في مفهوم الكفاية التفسيرية للنص التي تشرع هي الأخرى نافذة على الكفاية الأدبية للمؤلف وكيفية إفادته من نصوص خفية غائبة ويكشف النقاب عن انسجام النصوص المتداخلة وتعالقها في البنية العميقة للنص المولد الجديد.

الخاتمة:

مما سبقَ بحثُه نَخْلُصُ إلى أَهمِّ النَّتائجِ الآتية:

1 - يُعطي التَّحليلُ الأسلوبيُّ للنصِّ الأدبيِّ سمةَ العلميَّةَ التي تفيد الاطمئنانَ إلى ثبات النتائج وتكرارها فيما لو افترض تطبيق الأنموذج الصوري نفسه في التحليل المرتكز على تشجير رمزي رياضي لمكونات العبارة الأدبية.

2 - يُعَدُّ التكرارُ النحويُّ لفصائل نحوية معينة مصداقاً لمفهوم الاستعمال الخلاق مما يفضي إلى سيرورة خطية تحقق اتساع النص واتساقه.

3 - التحويلات الأسلوبيَّة المسؤولة عن تنوع البنى السطحية لها الأثر الأكبر في خلق المنظور ولفت انتباه القارئ لعناصر تركيبية يجري تبئيرُها.

4 - تعدُّ الكفاية الأسلوبية تطويراً في مفهوم الكفاية اللغوية في افتراضها أنَّ المتلقي يستبطن النظام اللغوي لمنشئ العبارة فيحكم على صحة الصحيح ويخطئ الخاطئ استناداً إلى معرفته الفطرية غير المعللة نظرياً، فمضت الكفاية الأسلوبية إلى فحص قدرة المتلقي في تمييزه بين الأساليب وموضوعات النصوص وتمييزه للأساليب الشخصية.

5 - استطاعت بعضُ الاتجاهات النصيَّة المعاصرة وعلى وجه الخصوص محاولة (بتوفي) تطوير نظرية النحو التوليدي وتوسيع قواعدها لتشمل بناء النص بتوليفها مع مجموعة من النظريات التداولية والنصية للكشف عن العوالم الخارجية التي يحيل إليها النص والكشف عن الرؤى الفنية لمنتج النص نفسه.

الهوامش:

1 - ينظر، نوم جومسكي: البنى النحوية، ترجمة يؤيل يوسف عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 1987، ص 17.

2 - جون سيرل: تشومسكي والثورة اللغوية، مجلة الفكر العربي، العددان 8-9، معهد الإنماء العربي، بيروت 1979، ص 137.

3 - صلاح فضل: علم الأسلوب، دار الشروق، ط1، القاهرة 1998م، ص 114.

4 - حلمي خليل: العربية والغموض دراسة لغوية، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر 2013م، ص 166.

5 - ينظر، مازن الوعر: دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس، ط1، دمشق 1989م، ص 110، وينظر، حلمي خليل: العربية والغموض دراسة لغوية، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر 2013م، ص 161.

6 - نوم جومسكي: جوانب من نظرية النحو، ترجمة مرتضى جواد باقر، نشر وزارة التعليم العالي، جامعة البصرة، العراق 1985م، ص 39-40.

7 - نوم جومسكي: البنى النحوية، ص 19-20.

8 - جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب 1986م، ص 103-106.

9 - المصدر نفسه، ص 107.

10 - نوم جومسكي: جوانب من نظرية النحو، ص 111-112.

11 - ينظر، روجر فاولر: اللسانيات والرواية، ترجمة أحمد صبرة، مؤسسة حورس، الإسكندرية 2009م، ص 31-32.

12 - نوم جومسكي: جوانب من نظرية النحو، ص 98، والبنى النحوية، ص 83-84.

13 - فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، دار الفكر، ط2، عمان 2003م، ج2، ص 62.

14 - ينظر، مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، مفاهيم وأمثلة، عالم الكتب، ط1، عمان، الأردن 2010م، ص 86-87؛ ينظر، عادل فاخوري: اللسانية التوليدية والتحويلية، دار الطليعة، ط2، بيروت 1988م، ص 10، وينظر، ميشال زكريا: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، الجملة البسيطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1983م، ص 81.

15 - ينظر، جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، دار المعرفة الجامعية، ط1، الإسكندرية 1985م، ص 79، ينظر، صبري إبراهيم السيد: تشومسكي فكره اللغوي وآراء النقاد فيه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1989م، ص 75-76.

16 - فيلي سانديرس: نحو نظرية أسلوبية لسانية، ترجمة خالد محمود جمعة، دار الفكر، ط1، دمشق 2003م، ص 197.

17 - ينظر، جان جاك توماس: النظرية التوليدية والشعرية الأدبية، ترجمة بشير القمري، مجلة علامات، ج41، م11، سبتمبر 2001م، ص 304.

18 - ينظر، يحيى أحمد: الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد الثالث، الكويت 1989م، ص 61-62.

19 - ينظر، كاتي وايلز: معجم الأسلوبيات، ترجمة خالد الأشهب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2014م، ص 141-142.

20 - باتريك شارودو ودومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس 2008م، ص 178-279. ينظر، سعيد حسن بحيري: علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العامة للنشر، ط1، القاهرة 1997م، ص 256-257.

21 - المرجع نفسه، ص 257-258.

22 - ينظر، تون أ. فان دايك: النص بنى ووظائف مدخل أولي إلى علم النص، ترجمة منذر عياشي ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2004م، ص 174-176، وينظر، تون أ. فان دايك: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة، ط2، مصر 2005م، ص 265-266.

23 - ينظر، فان دايك: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت 2000م، ص 214-218.

24 - ينظر، صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1992م، ص 256-257.

25 - ينظر، الحبيب اللوزي: إسهام في دراسة نظرية شومسكي، مجلة الحياة الثقافية، العدد الثاني، تونس، نوفمبر 1977م، ص 26.

26 - أحمد عبد الستار الجواري: نحو القرآن، المجمع العلمي العراقي، بغداد 1974م، ص 41.

27 - ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي: النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ترجمة محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2012م، ص 300-301.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Jawārī, Aḥmad ʻAbd al-Sattār: Naḥw al-Qurʼān, The Iraqi Scientific Academy, Baghdad 1974.

2 - Al-Lawzī, al-Ḥabīb: Ishām fī dirāsat naẓariyyat Chomsky, Majallat al-Ḥayāt al-Thaqāfiyya, Issue 2, Tunis, November 1977.

3 - Al-Sāmarrā'ī, Fāḍil Ṣāliḥ: Maʻānī an-naḥw, Dār al-Fikr, 2nd ed., Amman 2003.
4 - Al-Sayyid, Ṣabrī Ibrāhīm: Chomsky fikrih al-lughawī wa ārā' an-nuqqād fīh, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiyya, Alexandria 1989.
5 - Al-Waʻr, Māzin: Dirāsāt lisāniyya taṭbīqiyya, Dār Ṭalās, 1st ed., Damascus 1989.
6 - Buḥayrī, Saʻīd Ḥasan: ʻIlm lughat an-naṣ al-mafāhīm wa al-ittijāhāt, Al-Sharika al-Miṣriyya al-ʻĀmma, 1st ed., Cairo 1997.
7 - Charaudeau, Patrick and Dominique Maingueneau: Muʻjam taḥlīl al-khiṭāb, (Dictionnaire d'analyse du discours), Translated by A. al-Mahīrī and H. Ṣammūd, Dār Sīnātrā, Tunis 2008.
8 - Chomsky, Noam: Al-bunāan-naḥwiyya, (Syntactic structures), Translated by Yu'īl Yūsuf ʻAzīz, Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya al-ʻĀmma, 1st ed., Baghdad 1987.
9 - Chomsky, Noam: Jawānib min naẓariyyat an-naḥw, (Aspects of the Theory of Syntax), Translated by Murtaḍā Jawād Bāqir, University of Basrah, Iraq 1985.
10 - Cohen, Jean: Bunyat al-lugha ash-shiʻriyya, (Structure du langage poétique), Translated by Mohamed al-Ouali and Mohamed al-Omari, Dār Toubqal, 1st ed., Casablanca 1986.
11 - Dijk, Teun A. van: ʻIlm an-naṣ madkhal mutadākhil al-ikhtiṣāṣāt, (The interdisciplinary study of news as discourse), Translated by Saʻīd Ḥasan Buḥayrī, Dār al-Qāhira, 2nd ed., Cairo 2005.
12 - Dijk, Teun A. van: An-naṣ wa as-siyyāq, (Text and context), Translated by ʻAbd al-Qādir Qunaynī, Ifrīqyā al-Sharq, Beirut 2000.
13 - Dijk, Teun A. van: An-naṣ bunā wa waẓā'if, (Le texte: structures et fonctions: Introduction élémentaire à la science du texte), Translated by Mundhir ʻAyyāshī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 2004.
14 - Faḍl, Ṣalāḥ: Balāghat al-khiṭāb wa ʻilm an-naṣ, ʻĀlim al-Maʻrifa, Kuwait 1992.
15 - Faḍl, Ṣalāḥ: ʻIlm al-uslūb, Dār al-Shurūq, 1st ed., Cairo 1998.
16 - Fākhūrī, ʻĀdil: Al-lisāniyya at-tawlīdiyya wa at-taḥwīliyya, Dār al-Ṭalīʻa, 2nd ed., Beirut 1988.
17 - Fowler, Roger: Al-lisā,iyyāt wa ar-riwāya, (Linguistics and the novel), Translated by Aḥmad Ṣabra, Mu'assasat Ḥūrs, Alexandria 2009.
18 - Ghalfān, Muṣṭafā: Al-lisāniyyāt at-tawlīdiyya, ʻĀlim al-Kutub, 1st ed., Amman 2010.
19 - Khalīl, Ḥilmī: Al-ʻarabiyya wa al-ghumūḍ dirāsa lughawiyya, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiyya, 2nd ed., Cairo 2013.

20 - Lyons, John: Naẓariyyat Chomsky al-lughawiyya, (Chomsky's linguistic theory), Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiyya, 1st ed., Alexandria 1985.

21 - Paveau, Marie-Anne and Georges-Elia Sarfati: An-naẓariyyāt al-lisāniyya al-kubrā, (Les grandes théories de la linguistique), Translated by Muḥammad al-Rāḍī, The Arab Organization for Translation, 1st ed., Beirut 2012.

22 - Sanders, Willy: Naḥwa naẓariyya uslūbiyya lisāniyya, (Linguistic Style Theory), Translated by Khālid Maḥmūd Jumʻa, Dār al-Fikr, 1st ed., Damascus 2003.

23 - Searle, John R.: Chomsky wa ath-thawra al-lughawiyya, (Chomsky's Revolution in Linguistics), Majallat al-Fikr al-ʻArabī, Issue 8-9, Beirut 1979.

24 - Thomas, Jean-Jacques: An-naẓariyya at-tawlīdiyya wa ash-shiʻriyya al-adabiyya, (Théorie générative et poétique littéraire), Translated by Bashīr al-Qamarī, Majallat ʻAlāmāt, Issue 41, V.11, September 2001.

25 - Wales, Katie: Muʻjam al-uslūbiyyāt, (A dictionary of stylistics), Transmated by Khālid al-Ashhab, The Arab Organization for Translation, 1st ed., Beirut 2014.

26 - Yaḥyā, Aḥmad: Al-ittijāh al-waẓīfī wa dawruhu fī taḥlīl al-lugha, Majallat ʻĀlim al-Fikr, V.20, Issue 3, Kuwait 1989.

27 - Zakariyyā, Michel: Al-alsuniyya at-tawlīdiyya wa at-taḥwīliyya wa qawāʻid al-lugha al-ʻarabiyya, Al-Muʼassasa al-Jāmiʻiyya, Beirut 1983.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 27 - 46
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الاستحسان بالنص عند الإمام مالك
دراسة تطبيقية من خلال كتابه الموطأ

د. أريج بنت فهد الجابري
جامعة أم القرى بمكة المكرمة، السعودية

الملخص:

يهدف بحث (الاستحسان بالنص عند الإمام مالك، دراسة تطبيقية من خلال كتابه الموطأ) إلى تحرير مفهوم الاستحسان بالنص، مع ذكر التطبيقات الفقهية، وإبرازها من خلال كتاب الموطأ، وربطها بالاستحسان، والكشف عن موقف الإمام مالك من هذا الدليل. واتَّبعت في منهج البحث المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. وكانت أهم نتائج البحث: كون الاستحسان بالنص من أكثر أنواع الاستحسان التي بنى عليها الإمام مالك اجتهاداته في الموطأ، وأنه يعتبر من أوسع المجالات للتعرف على الأحكام الشرعية.

الكلمات الدَّالة:

الاستحسان، النص، الإمام مالك، الموطأ.

Juristic discretion through text according to Imam Malik
Applied study through his book Al-Muwatta'

Dr Areej Bent Fahd al-Jabiri
Umm al-Qura University of Mecca, Saudi Arabia

Abstract:

This research (Juristic discretion through text according to Imam Malik, Applied study through his book Al-Muwatta') aims to edit the concept of juristic discretion through text, refer to the juristic applications and focus on them through the book Al-Muwatta' and its relation with discretion, and indicate the viewpoint of Imam Malik concerning this evidence. In this research, I adopted the inductive and analytical approach. This research came up with the most important results: Juristic discretion through text is one of the most important types upon which Imam Malik based his opinions in Al-Muwatta' and it is one of the widest fields to recognize the Sharia rulings.

Keywords:

discretion, text, Imam Malik, al-Muwatta.

تاريخ الاستلام: 2021/8/10 - تاريخ القبول: 2021/8/28

afajabri@uqu.edu.sa

© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمَّا بعد: فإنّ من أهم أبواب علم أصول الفقه، باب الأدلّة الشّرعيَّة، وهذه الأدلّة ليست على درجة واحدة من حيث أهميَّتها ومصدريَّتها للأحكام، فمنها ما هو محلُّ اتّفاق بين علماء الأصول من حيث مصدريّته، ومنها ما هو محلُّ خلاف، ومن هذه الأدلَّة التي تعتبر محلاً للخلاف بينهم: دليل الاستحسان، الذي يعتبر عند كثير من الأصوليين من أكثر الأدلَّة العقليَّة التي بُني عليها المذهب المالكي، وقد نسب العمل به إلى الإمام مالك، وكما اشتهر العمل بالاستحسان عند المالكية، اشتهر كذلك العمل به عند الإمام مالك، ولا سيما في كتابه الموطأ؛ الذي اشتمل على جلِّ أنواع الاستحسان، كالاستحسان الذي سنده المصلحة، والاستحسان الذي سنده العرف، وسدُّ الذّرائع، والنَّص، وغيرها من أنواع الاستحسان؛ لذا جاء هذا البحث الذي عنونت له بـ(الاستحسان بالنص عند الإمام مالك دراسة تطبيقية من خلال كتابه الموطأ)، تجليةً وبياناً لنوعٍ من أنواع الاستحسان؛ وهو الاستحسان الذي سنده النص، بياناً لمفهومه، وإبرازًا لتطبيقاته من خلال كتاب: الموطأ.

1 - أهداف البحث:

- تحرير مفهوم الاستحسان بالنص.
- إبراز تطبيقات الاستحسان بالنص من خلال الفروع الفقهية للإمام مالك في الموطأ.
- ربط مسائل المذهب المالكي بأحد الأصول الشرعية التي ابنت عليه.

2 - أهميّة الموضوع وأسباب اختياره:

- تعلق البحث بأحد الأئمة الأربعة وهو الإمام مالك؛ وهو ممن توسع في الأخذ بدليل الاستحسان، وذلك بالنظر في الفروع التي بناها على هذا الدليل من خلال موطئه.

- الربط بين مسائل الإمام مالك في الموطأ بأحد الأصول الشرعية يكشف عن هذا الأصل، وكيفية استنباط فروعه خاصةً وأن الإمام مالك ضمّن كتابه الموطأ بكثير من اجتهاداته، فدراسة هذه المسائل والوقوف على أصلها الذي انبنت عليه يعود على طالب العلم بالفائدة العظيمة.

3 - الدّراسات السَّابقة:

أَغلب الدراسات تناولت موضوع الاستحسان بشكل عام وهي كثيرة، ولكن وقفت على دراسة واحدة مشابهة لموضوع البحث وهي: الاستحسان عند الإمام مالك دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير للطالبة منى الرفاعي، كلية الشريعة بجامعة دمشق.

تتفق دراستي مع هذه الدراسة في كونها تتناول هذا الدليل خاصةً عند الإمام مالك، وتختلف في كون دراستي لنوع من أنواع الاستحسان وهو الاستحسان بالنص، والتطبيق خاص فقط فيما يتعلق بكتابه الموطأ، وأما دراسة الباحثة فهي دراسة موسعة لجميع أنواع الاستحسان والتطبيق عليها من خلال جميع مصنفاته.

4 - منهج البحث:

اتّبعتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التّحليلي، وذلك باستقراء أقوال الإمام وعلماء المذهب في مدلول الاستحسان بالنّص، ثم استقراء وحصر الفروع الفقهية التي بناها الإمام مالك على الاستحسان بالنص من خلال كتابه الموطأ، وتحليلها من خلال الشرح، وبيان وجه الاستحسان وسنده.

1- الاستحسان بالنَّص وبيان أنواع الاستحسان عند المالكية:

أ - تعريف الاستحسان:

الاستحسان في اللغة(1): مصدر مادة (ح س ن) استفعال من الحُسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسناً، ضد الاستقباح، والاستحسان، طلب الأحسن للإتباع الذي هو مأخوذ به. وقد وردت كلمات تحتوي على مادة الكلمة فيما يقارب مائتي موضع في القرآن(2)، منها قوله تعالى: (فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) الزمر: 17-18؛ فالاستحسان إذن، يدل على الحسن وطلب الأحسن، وهو ضد القبح والإساءة، ويدخل في معناه كل ما يستحسنه الإنسان من الأمور الحسية أو المعنوية، وإن كان مستقبحاً عند غيره.

الاستحسان في الاصطلاح: عُرّف الاستحسان عند العلماء القائلين به من الحنفية والمالكية والحنابلة بتعريفات عدة، أذكر منها:

تعريف أبي الحسن الكرخي: عرفه بقوله "العدول عن مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى منه"[3]. ما ذكره الباجي عن ابن خويز منداد: أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك، هو: "القول بأقوى الدليلين"[4].

تعريف ابن العربي: عرفه بقوله "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته"[5].

ب - أنواع الاستحسان عند المالكية:

يتنوع الاستحسان بحسب سنده الذي بنى عليه المجتهد استحسانه، ومنها الاستحسان بالنَّص، وهو موضوع البحث[6]، وقد ذكر ابن العربي في المحصول أنواعاً أخرى؛ منها: الاستحسان الذي سنده المصلحة، واستحسان سنده العرف، واستحسان سنده إجماع أهل المدينة، واستحسان سنده التيسير ورفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق.

وقد ذكر بعض المالكية أنواعاً أخرى للاستحسان للإمام مالك سندها: الذريعة، والضرورة، واعتبار القرينة، والقياس الخفي، ومراعاة خلاف العلماء، وظهرت هذه الأنواع من خلال استقراء العلماء لفروعه الفقهية[7].

جـ - تعريف الاستحسان بالنَّص:

النَّص في اللغة: يأتي بمعنى الظهور والارتفاع، تقول العرب: نصت الظبية رأسها، إذا أظهرته ورفعته، ونص فلان الحديث إلى فلان، إذا رفعه إليه، ونُصُّ كل شيء منتهاه[8]، ومنه أيضا قول الفقهاء: (نص الكتاب ونص السنة) أي: ما دل عليه ظاهرها من الأحكام[9].

النَّص في الاصطلاح: عرف بتعريفات عدة منها أنه: "اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به"، سواء أكان ذلك المعنى مقطوعاً به أم غير مقطوع به[10]. كما عرف بأنه: "اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد"[11]. وعرف كذلك: "أنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل"[12].

تعريف الاستحسان بالنَّص: عرف الاستحسان بالنص بأنه: "العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص من كتاب أو سنة"[13]. وعرف بأنه: "وهو ترك الحكم الذي يقتضيه القياس أو النص العام، والعمل بمقتضى نص خاص"[14].

وأيضا: "العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة"[15].

ويفهم من هذه التعريفات المتقاربة أن الاستحسان بالنص يعبر به عن الأحكام التي عدل فيها عن القياس الجلي، أو النص العام، إلى نص خاص جاء به الكتاب العزيز أو السنة الشريفة المطهرة.

2 - حُجِّية الاستحسان بالنّص وموقف الإمام مالك منه:

أ - حجية الاستحسان بالنَّص:

إذا كان الاستحسان بالنَّص من أنواع الاستحسان الأصولي، فإنّ ما يقال في حجيته هو نفسه ما يقال في حجية الاستحسان، إذ إنه إذا ثبت الأصل ثبت من باب أولى ما تحته، لذا أقول: اختلف العلماء في حجية الاستحسان واعتباره دليلاً شرعياً على ثلاثة أقوال، هي[16]:

القول الأوَّل: ذهب إلى أن الاستحسان حجة، وأنه دليل شرعي تثبت به الأحكام في مقابلة ما يوجبه القياس أو عموم النص، وهذا مذهب الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل، واستدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بأدلة من القرآن والسنة والإجماع، أُجملها في الآتي:

أوّلاً: من القرآن: استدلوا بقوله تعالى: (وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن

رَبِّكُمْ) الزمر: 55، ووجه الاستدلال بالآية: أنها أمر بإتباع أحسن ما أنزل، ولو لم يكن الاستحسان حجة لما كان كذلك[17]. واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) الزمر: 18، وقد ذكر الآمدي في وجه الاحتجاج بهذه الآية، أنها وردت في معرض الثناء والمدح لمن اتبع أحسن الأقوال المستمع إليها، والاستحسان من ضمنها، فيكون مما امتدح إتباعه[18].

ثانياً: من السنة: استدلوا من السنة بما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"[19]. وقالوا: بأن هذا يدل على أن ما رآه الناس من عاداتهم ونظر عقولهم مستحسن فهو حق في الواقع؛ لأن ما ليس بحق فليس بحسن عند الله[20]، وهو أيضا يدل على أنه حجة؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما كان عند الله حسنا[21].

ثالثاً: من الإجماع: استدلوا بما ذكروه من أن الأمة أجمعت على الأخذ بالاستحسان، في بعض الأحكام، كدخول الحمام، وشرب الماء من أيدي السقاءين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة[22].

القول الثَّاني: يرى أنه ليس بحجة، ولا تثبت به الأحكام، وهو قول الإمام محمد بن إدريس الشافعي، وأبو محمد علي بن حزم، واستدل أصحاب هذا القول على صحة ما ذهبوا إليه من أن الاستحسان ليس بحجة بأدلة عدة أذكر منها[23].

الدَّليل الأوَّل: أن المطلوب من المسلم أن يتبعه هو حكم الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، أو حكم مقيس على حكم الله أو رسوله، والحكم المستحسن للمجتهد هو حكم وضعي، لا شرعي، وهو مبني على التلذذ والتذوق، وما أمر المسلم أن يتبع الهوى والتلذذ[24]. ونوقش هذا الدَّليل: بأن الحكم المستحسن ليس مبنياً على التذوق والتلذذ، كما أنه ليس قولاً بالتشهي، وترك للقياس لإتباع هوى أو شهوة نفس، حتى يكون باطلاً، وإنما الاستحسان مبني على دليل أقوى من المعدول عنه في نظر المجتهد، والحكم المستحسن مبني على هذا الدليل الأقوى، وبهذا لا يكون الاستحسان قولاً بالتشهي، ولا يكون الحكم المستحسن مبنى على التذوق والتلذذ[25].

الدَّليل الثَّاني: أن الله تعالى شرع لكل واقعة حكماً، وبين بعض أحكامه بنصوص في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وأرشد إلى ما يجب إتباعه فيما لا نص فيه بقوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) النساء: 59، وهو القياس، فليس للمسلم فيما حكم فيه حكم بالنص إلا أن يتبع النص، وليس له فيما لا حكم فيه بالنص إلا أن يطلب الدلالة عليه بالطريق الذي أرشد الله إليه، وهو القياس، وبالأولى ليس له أن يعدل عن الطريق الذي يقتضيه النص أو القياس إلى حكم بقوله: "أستحسنه"، لأن في هذا تقديم حكم الرأي على حكم الدليل الشرعي[26]. ونوقش هذا الدّليل: بأن الاستدلال بالاستحسان، ليس خروجاً عما شرعه الله من الأدلة، إذ أن العدول إلى دليل مما شرعه الله من الأدلة أقوى من الدليل المعدول عنه. وبناءً على هذا العدول عن حكم يقتضيه النص أو القياس إلى حكم مستحسن، ليس فيه تقديم لحكم الرأي على حكم الدليل الشرعي، إذ الحكم المقدم مبني على دليل شرعي أيضاً مع زيادة قوته على المعدول عن حكمه[27].

الدَّليل الثَّالث: أن الصحابة أجمعوا على أن الاستحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه، وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأني استحسنته ولو قال ذلك لشددوا عليه الإنكار، وقالوا: من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً، وتكون شارعاً لنا؟[28]. ونوقش: بأن هذا يرد على الاستحسان المجرد من دليل شرعي يستند إليه، أما الاستحسان المستند إلى دليل شرعي فلا يرد ذلك عليه، وهذا الأخير هو المقصود هنا دون الأول[29].

القول الثَّالث: يرى أن الاستحسان ليس دليلاً مستقلاً، وهو قول الشاطبي والشوكاني. واستدلوا: على أنه بالنظر في كل نوع من الأنواع التي سميت استحساناً يتبين أن سند الحكم الشرعي ومصدره هو دليل من الأدلة الشرعية المسلَّمة[30]؛ فقد يكون سنده النص، أو العرف أو المصلحة أو غيرها من الأدلة الأخرى، وعلى هذا لا يوجد دليل مستقل يصح أن يعد دليلاً شرعياً مع النص والإجماع،

ويسمى الاستحسان. لذا قال الشاطبي: "فإن كان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية، لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن"[31]. وقد ختم الشوكاني بحث الاستحسان بما نصه: "فقد عرفت بمجموع ما ذكرناها أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً، لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها وبما يضادها أخرى"[32].

وأجيب: بأنه نزاع في العبارة، وهو باطل، إذ لا طائل تحته، وهو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح[33].

على أن القائلين بالاستحسان إنما وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في أحدهما دون الآخر، كما أن خصومهم وضعوا لكل نوع من الأقيسة اسماً، كقياس الدلالة، وقياس العلة، وقياس الشبه، ونحوها باعتبار معنى[34]. قال السرخسي: "سموا ذلك استحسان للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل، على معنى أنه يمال بالحكم عن هذا الظاهر، لكونه مستحسناً لقوة دليله، وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد، فإن أهل النحو يقولون: هذا نصب على التفسير، وهذا نصب على المصدر...، وما وصفوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة، وأهل العروض يقولون: هذا من البحر الطويل، وهذا من المتقارب...، فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص لأحدهما بالاستحسان، لكون العمل به مستحسناً، ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهر، فكون هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فهو بمنزلة الصلاة للدعاء، ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال، لما فيها من الدعاء عادة"[35].

تحرير محل الخلاف: فمما تقدم من أدلة مذاهب العلماء القائلين بالاستحسان، أو المنكرين له، أو القائلين بكونه ليس دليلاً مستقلاً، وما ورد على

هذه الأدلة من مناقشات، تبين أن القائلين بالاستحسان يقررون حجية الاستحسان الذي هو عبارة عن" العدول عن مسألة...، أو أنه تقديم للاستدلال المرسل...، أو أنه إيثار ترك مقتضى الدليل...، أو غير ذلك من التعاريف التي عبروا بها عن مرادهم بالاستحسان، والتي تفيد أن الاستحسان في كل الأحوال لا بد أن يستند إلى دليل شرعي من النصوص، أو معقولها، أو المصلحة. والاستحسان بهذا المعنى، لا ينبغي أن يخالف فيه أحد؛ لأنه ليس إلا ترجيح دليل على دليل يعارضه بمرجح معتبر شرعا عند المجتهد[36]. والمنكرون للاستحسان، ينكرون حجية الاستحسان الذي هو عبارة عما يستحسنه المجتهد بعقله، والاستحسان بهذا المعنى، لا يقول به أحد، لأنه ترك الحكم الذي دل عليه دليل شرعي إلى حكم بمجرد استحسان العقل والهوى، هو تعطيل للأدلة الشرعية[37]. وبهذا يتبين أن المختلفين في الاستحسان لم يحرروا موضع النزاع، مما جعل أدلتهم لا ترد على محل واحد، سواءً كان إثباتاً أو نفياً[38]. قال جماعة من المحققين[39]: "والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمور لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها مردود اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وما هو مردود اتفاقاً. وجعلوا من صور الاتفاق على القبول من قال: إن الاستحسان عدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وقول من قال: أنه تخصيص قياس بقياس أقوى منه. وجعلوا في المردود اتفاقاً، قول من قال: إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله. وجعلوا في المتردد بين القبول والرد قول من قال: إن العدول عن موجب الدليل للعرف أو المصلحة؛ لأن العرف أو المصلحة إن كانا معتبرين شرعاً، فالاستحسان بناء عليهما مقبول، وإن كانا غير معتبرين شرعاً فالاستحسان بناء عليهما مردود". وبهذا يتبين أن الخلاف في الاستحسان ظاهري لفظي لا حقيقي[40]، كما قال جماعة من المحققين من علماء الأصول[41]، وتابعهم في ذلك جمهور الحنفية والمالكية[42]. لكل ما ذكر أعلاه فإن القول الراجح الذي ذكره غير واحد من العلماء أن الاستحسان حجة شرعية تثبت به الأحكام، ومن باب أولى أن يكون الاستحسان بالنص حجة

شرعية، إذ أنه أحد أنواع الاستحسان.

ب - موقف الإمام مالك من الاستحسان:

يظهر من خلال ما نقل عنه المالكية من القول بالاستحسان والأخذ به، ممّا يدلُّ على أنّه حجة عنده، وإن اختلفت عباراته بلفظ الاستحسان أو عدمه، ويدلُّ على ذلك أشهر عباراته بقوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"[43]، وقول ابن العربي: "وقد قال به مالك"[44]، وقول ابن خويز منداد: "عليه عول مالك وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه"[45]، وغيرهم من المالكية[46]. ويدل كذلك استدلاله بنوع منه وهو الاستحسان بالنَّص في المبحث الآتي.

3 - تطبيقات الاستحسان بالنَّص عند الإمام مالك:

وسأختصر على إيراد ثلاث مسائل، لمحدودية الصفحات المتاحة بالمجلة.

المسألة الأولى: ما جاء في الرُّعاف:

أوّلاً: عرض المسألة: مذهب الإمام مالك فيمن أصابه الرعاف في صلاته أن ينصرف فيتوضأ ثم يبني على ما قد صلى[47]، ويستفاد ذلك مما رواه الإمام مالك نفسه من آثار تفيد تخصيص الرعاف دون غيره بالبناء، ومن ذلك:

- ما رواه الإمام مالك، عن نافع، عبد الله بن عمر، كان إذا رعف انصرف فتوضأ، ثم رجع فبنى ولم يتكلم[48].

- وعن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عباس، كان يرعف فيخرج فيغسل الدم، ثم يرجع فيبني على ما قد صلى[49].

- وعن مالك كذلك، عن يزيد بن عبد الله بن قسيط الليثي، أنه رأى سعيد بن المسيب رعف وهو يصلي، فأتى حجرة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، فأوتي بوضوء فتوضأ، ثم رجع فبنى على ما قد صلى[50].

فمن مجموع هذه الآثار يستفاد أن مذهب الإمام مالك هو تخصيص الرعاف في الصلاة بالبناء دون غيره.

ثانياً: التَّخريج والشَّرح: ذكر الإمام مالك هذه الآثار في تخصيص الرعاف بالبناء دون غيره من الأحداث في كتاب الصلاة من باب ما جاء في الرعاف،

وقد بين الإمام مالك مذهبه من خلال ذكره لهذه الآثار، وهو البناء على ما قد مضى من صلاته. وعلى ذلك جمهور أصحابه، وهو قول الشافعي في إحدى الروايتين عنه، وروي عن جماعة من التابعين بالحجاز والعراق واستحبه إبراهيم النخعي وابن سيرين(51). والرعاف: مصدر رعف، كنصر ومنع وكرم، ويقال: رعف وأرعف، ورعف: أي خرج من أنفه الدم، فالرعاف: دم يسبق من الأنف، ويطلق الرعاف أيضاً: على الدم بعينه(52). ومعنى قوله: "انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى"، يريد انصرف عن صلاته ثم رجع إلى الصلاة، فبنى على ما تقدم له منها(53).

ثالثاً: الأصل الذي عدل عنه: الأصل في ذلك أنه لا يصح البناء في الصلاة بسبب الرعاف، لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة، "إلا أن مسألة الرعاف قد غايرت نظائرها في الحكم؛ إذ الحكم في كل أمر يمنع تتابع الصلاة ويخل بهيئتها المطلوبة أن يكون مبطلاً، ولذلك نجد القيء مبطلاً، والفعل الكثير مبطلاً؛ لأن في ذلك إخلال بالنظام المعهود في الصلاة عن الشارع..."(54).

رابعاً: من قال بالأصل من أصحاب المذاهب: ذهب إلى القول بهذا الأصل الإمام الشافعي في أحد قوليه، وبعض أصحابه، وبعض المالكية(55)، واحتجوا بما رواه قتادة عن أبي المليح عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول"(56).

وجه الاستحسان وسنده: لعل وجه الاستحسان، في تخصيص الرعاف بالبناء في الصلاة دون غيره من الأحداث، لخروجه من الجسد من غير مسلك الطعام والشراب؛ لذا لم يبطل خروجه الصلاة، كالدموع والعرق(57). ولما في ذلك من التخفيف والتيسير على الناس؛ لأن الرعاف مما لا يحترز عنه في غالب الأحوال.

أما سند الاستحسان: سند الاستحسان النص، وهو ما رواه الإمام مالك من حديث عبدالله بن عمر، وعبد الله بن عباس، ومن فعل سعيد بن المسيب، مما أوردته أعلاه في عرض المسألة.

المسألة الثانية: النِّداء لصلاة الصُّبح:

أوّلاً: عرض المسألة: قال يحي: "قال مالك: لم تزل الصبح ينادى لها قبل الفجر، فأما غيرها من الصلوات فإنا لم نرها ينادى لها، إلا بعد أن يحل وقتها"(58).

ثانياً: التَّخريج والشَّرح: ذكر الإمام مالك هذه المسألة، في باب ما جاء في النداء للصلاة، من كتاب الصلاة. وقول الإمام مالك واضح هنا، في أن العمل الذي لم يزل عليه الناس أن صلاة الفجر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كان ينادى لها قبل وقتها، خلافاً لبقيت الصلوات الأخرى، فإنه لا ينادى لها إلا بعد أن يدخل وقتها، لقوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) النساء: 103. والأصل أن الصلوات لا ينادى لها قبل وقتها؛ لأن الأذان دعاءٌ إلى الصلاة، ولحرمة ذلك قبل الوقت، إلا أن الإمام مالك يرى أن صلاة الصبح ينادى لها قبل وقتها(59)، وذلك بناءً على ما ذكره في هذه المسألة.

ثالثاً: الأصل الذي عدل عنه: أصل المسألة الذي عدل عنه، ما رواه نافع عن ابن عمر، أن بلالاً أذن قبل طلوع الفجر، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادي: "ألا إن العبد قد نام، ألا إن العبد قد نام" (60). والمعنى أن بلالاً، أذن قبل الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع إلى موضع آذانه وينادي ألا إن العبد قد نام، أي غفل عن وقت الآذان(61)؛ فالحديث يفيد عدم صحة الآذان للصلاة قبل وقتها.

رابعاً: من قال بالأصل من أصحاب المذاهب: ذكر ابن عبد البر من قال بعدم الجواز بناء على هذا الأصل، من المذاهب، بعد أن ذكر مذهب القائلين بالجواز فقال: "وقال أبو حنيفة، والثوري، وزفر، ومحمد ابن الحسن، والحسن بن حي، وجمهور أهل العراق من التابعين ومن بعدهم: لا يجوز الآذان لصلاة الفجر حتى يطلع الفجر"(62).

خامساً: وجه الاستحسان وسنده: ولعل وجه الاستحسان في قول الإمام مالك هنا، ما فيه من مصلحة تنبيه الناس بقرب وقت الصلاة، حتى يستعدوا لها

ويستيقظوا من نومهم.

أما سند الاستحسان: سند الاستحسان هنا النص، وهو ما رواه يحيى عن مالك، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "إن بلالاً ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم"[63]، ولما استمر عليه العمل في المدينة، أن صلاة الصبح يؤذن لها قبل وقتها، وقد عبر الإمام مالك عن هذا المعنى بقوله: "لم تزل الصبح ينادى لها قبل الفجر".

المسألة الثَّالثة: وقت إرسال زكاة الفطر:

أوّلاً: عرض المسألة: عن الإمام مالك: "أنه رأى أهل العلم يستحبون أن يخرجوا زكاة الفطر، إذا طلع الفجر من يوم الفطر، قبل أن يغدوا إلى المصلى. قال مالك وذلك واسع إن شاء الله، أن يؤدوا قبل الغدو من يوم الفطر أو بعده"[64].

ثانياً: التَّخريج والشَّرح: ذكر الإمام مالك هذه المسألة في كتاب الزكاة من باب وقت إرسال زكاة الفطر، ويظهر من هذا، أن الإمام مالك يستحب ما استحبه أهل العلم في إخراج زكاة الفطر صبيحة يوم العيد عند الفجر أو ما قاربه، وقبل الغدو إلى المصلى[65]. وقول مالك: "وذلك واسع إن شاء الله..."، يريد أنه لا يُقيَّد الإخراج والأداء بالغدو إلى المصلى؛ لأن وقت الأداء واسع، وإن كان وقت الوجوب قد انقضى[66].

ثالثاً: الأصل الذي عدل عنه: إن الأصل الذي عدل عنه في ذلك ما رواه بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم: "فرض زكاة الفطر، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى، من المسلمين"[67]. فأضافها إلى الفطر من رمضان، وحقيقته أول فطر يقع في زمان شوال فتجب بطلوع الفجر من أول يوم من شهر شوال[68].

رابعاً: من قال بالأصل من أصحاب المذاهب: ذهب إلى القول بهذا الأصل الإمام أشهب من المالكية، ويجوز عند الإمام الشافعي تقديمها في أول يوم من

شهر رمضان، لأنها تجب عنده بسببين: صوم شهر رمضان، والفطر منه، فإذا وجد أحدهما جاز تقديمها على الآخر، وقال الحنفية: يصح تعجيلها وتأخيرها(69).

خامساً: وجه الاستحسان وسنده: لعل وجه استحسان مالك في إخراج زكاة الفطر قبل أن يغدوا الناس إلى المصلى: "أن دفعها للمساكين في هذا الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم، وفطرهم بها، وبذلك يستغنون عن التطواف في ذلك اليوم على الناس في المصلى"(70). وسند الاستحسان هنا النص، وهو ما رواه ابن عمر: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بإخراج زكاة الفطر، أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة"(71).

النَّتائج:

توصَّلت من خلال هذا البحث إلى جملة من النَّتائج، أُجملها في الآتي:

1 - يُعدُّ الاستحسان من أوسع وأهمِّ الأدلَّة الشَّرعيَّة، ويأتي دوره بعد الأدلَّة المتَّفق عليها عند جمهور العلماء.

2 - أنَّ الاستحسان بالنَّص من أكثر أنواع الاستحسان التي بنى عليها الإمام مالك مسائله في كتابه الموطَّأ.

3 - اتَّضح من خلال استعراض تطبيقات الاستحسان بالنَّص أنَّه من أوسع المجالات للتَّعرُّف على الأحكام الشَّرعيَّة.

4 - أنَّ اختلاف العلماء في حُجّيَّة الاستحسان لا يخرج عن كونه مجرَّد اختلافٍ لفظي، لأنَّهم من النَّاحية العمليَّة عملوا به جميعاً.

التَّوصيات:

1 - ضرورة دراسة الاستحسان عند مذاهب العلماء القائلين به، وتجلية تطبيقاته الفقهيَّة من خلال اجتهادات الفقهاء.

2 - إفراد كتاب الموطَّأ بدراسات أخرى تبيِّن ما لهذا الكتاب من مكانة علميَّة وفقهيَّة، ومنهجيَّة، وغيرها.

3 - ضرورة دراسة المسائل الفقهيَّة للإمام مالك في موطَّئه، وربط كلِّ مسألة بدليلها الذي انبنت عليه.

4 - توسيع دائرة الاستحسان بالنَّص وتنزيله ليشمل كافَّة مشكلات الحياة المعاصرة.

الهوامش:

1 - انظر، ابن منظور: لسان العرب، مادة (حسن)، دار صادر، ط3، بيروت 1999م، ج13، ص 144. إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، ط4، بيروت 1990م، ج5، ص 2099. الفيروزآبادى: القاموس المحيط، حلب 1378هـ، ج4، ص 215، محمد مرتضى الحسين الزبيدي: تاج العروس، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1421هـ-2001م، ج34، ص 418، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، ص 58.

2 - د. يعقوب الباحسين: الاستحسان، حقيقته، أنواعه، حجيته، تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد، ط1، الرياض 1428هـ-2007م، ص 14.

3 - الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، ط1، 1424هـ-2003م، ج4، ص 193، علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1416هـ-1995م، ج3، ص 189، أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، تحقيق د. عجيل جاسم، ج4، ص 234.

4 - أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1407هـ-1981م، ج2، ص 693.

5 - أبو بكر بن العربي المالكي: المحصول في علم الأصول، دار البيارق، ط1، عَمان 1999م، ص 547.

6 - ينظر، عجيل النشمي: الاستحسان، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة من جامعة الكويت، العدد الأول، 1404هـ، ص 122، د. عياض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، ط1، الرياض 1426هـ-2005م، ص 195.

7 - ينظر، أبو بكر بن العربي: المحصول في علم الأصول، ص 546، د. فاديغا موسى: أصول فقه الإمام مالك وأدلته العقلية، دار ابن حزم، ج1، ص 350.

8 - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، البابي الحلبي، ط2، مصر 1392، ج5، ص 356.

9 - ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، البابي الحلبي، مصر، ج5، ص 64-65.

10 - د. السيد صالح عوض: دراسات في التعارض والترجيح، ص 241.

11 - انظر، الغزالي: المستصفى، ج3، ص 84-85.

12 - الزركشي: البحر المحيط، ج1، ص 462-464.
13 - موفق الدين أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص 85.
14 - عياض بن نامي بن عوض السلمي: أصول الفقه، ص 195.
15 - عبد الكريم بن علي بن محمد النملة: الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، ط1، الرياض 1420هـ-2000م، ج1، ص 383.
16 - انظر، الآمدي: الإحكام، ج4، ص 190 وما بعدها.
17 - المصدر نفسه، ج4، ص 194.
18 - المصدر نفسه، ج4، ص 190.
19 - أخرجه الترمذي في السنن، كتاب (البر والصلة)، باب (ما جاء في معالي الأخلاق)، رقم (2018)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة الحلبي، ج4، ص 370، وأخرجه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 1415هـ-1995م، ج2، ص 380.
20 - انظر، الباحسين: الاستحسان، ص 147، أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 177، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، ص 373، الباجي: إحكام الفصول، ج2، ص 695.
21 - الآمدي: الإحكام، ج4، ص 194.
22 - نفسه.
23 - انظر، الشافعي: الرسالة، ج3، ص 305 وما بعدها، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 77 وما بعدها.
24 - انظر، الشافعي: الرسالة، ج3، ص 507، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 77.
25 - د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 180.
26 - انظر، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 79.
27 - انظر، د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 181.
28 - انظر، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 80.
29 - د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 181.
30 - عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع، ص 81.

31 - الشاطبي: الاعتصام، ج3، ص 59.

32 - الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص 989.

33 - المرجع نفسه، ج2، ص 989، البخاري: كشف الأسرار، ج4، ص 13.

34 - انظر، البخاري: كشف الأسرار، ج4، ص 13.

35 - أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، ج2، ص 200-201.

36 - انظر، د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 182، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان: أصول فقه الإمام مالك، ج1، ص 369.

37 - د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، ص 182.

38 - المرجع نفسه، ص182، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع، ص 81-82.

39 - هكذا ذكرها الشوكاني دون أن يسمي هؤلاء المحققين. انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص 986-987.

40 - انظر، عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 82.

41 - انظر، الآمدي: الإحكام، ج4، ص 194، الشوكاني: إرشاد الفحول، ج2، ص 989، الإسنوي: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ج4، ص 405، شرح العلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج3، ص 575.

42 - انظر، الزحيلي: أصول الفقه، ج2، ص 750 وما بعدها.

43 - الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 371.

44 - أبو بكر بن العربي: المحصول في علم الأصول، ص 545.

45 - الزرقاني: شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج6، ص 176.

46 - للاستزادة ينظر، د. فاديغا موسى: أصول فقه الإمام مالك، ج1، ص 371.

47 - انظر، ابن عبد البر: الاستذكار، دار قتيبة ودار الواعي، ط1، دمشق، حلب-القاهرة، 1414هـ-1993م، ج2، ص 272.

48 - الإمام مالك: الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرعاف، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت 1417هـ-1997م، رقم (88)، ج1، ص 80، والبيهقي: السنن، باب من قال يبني من سبقه الحدث، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ-2003م، رقم (3384)، ج2، ص 363.

49 - المرجع السابق، حديث رقم (89)، ج1، ص 80، الشافعي: المسند، باب ما جاء في

الرعاف والقيء، دار الكتب العلمية، 1400هـ، ج1، ص 227.

50 - المرجع السابق، حديث رقم (90)، ج1، ص 80.

51 - انظر، ابن عبد البر: الاستذكار، ج2، ص 271 وما بعدها.

52 - انظر، ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 246.

53 - انظر، القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ-1999م، ج1، ص 371.

54 - د. زين العابدين العبد محمد النور: رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، دبي 1425هـ-2004م، ج2، ص 92.

55 - انظر، ابن عبد البر: الاستذكار، ج2، ص 275.

56 - أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم (224)، ص 204.

57 - الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج1، ص 372.

58 - الإمام مالك: الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، رقم (185)، ج1، ص 120.

59 - انظر، الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج2، ص 18، الزرقاني: شرح الزرقاني، ج1، ص 208.

60 - أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب في الأذان قبل دخول الوقت، رقم (532)، ج1، ص 399.

61 - انظر، الشيخ خليل أحمد السهارنفوري: بذل المجهود في حل أبي داود، دار الكتب العلمية، ج4، ص 100.

62 - ابن عبد البر: الاستذكار، ج4، ص 93، وانظر، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي: معالم السنن شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية، ط1، حلب 1351هـ-1935م، ج1، ص 157.

63 - الإمام مالك: الموطأ، كتاب الصلاة، باب متى يحرم الطعام على الصائم، رقم (347)، ج1، ص 122.

64 - المصدر نفسه، كتاب الزكاة، باب وقت إرسال زكاة الفطر، رقم (778)، ج1، ص 383-384.

65 - انظر، ابن عبد البر: الاستذكار، ج9، ص 365، الزرقاني: شرح الزرقاني على الموطأ، ج2، ص 196.

66 - انظر، الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج3، ص 311.

67 - أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، مكتبة الرشد، ط2، 1427هـ-2006م، رقم (1504)، ص 204.

68 - انظر، الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج3، ص 310.

69 - انظر، الكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص 74، الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج3، ص 310.

70 - الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، ج3، ص 310.

71 - أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد، رقم (1509) ص 204، ومسلم، كتاب الزكاة، باب الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة، دار المغني، المملكة العربية السعودية رقم (946)، ص 941.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Āmidī: Al-iḥkām fī uṣūl al aḥkām, Dār al-Ṣamī'ī, 1st ed., Riyadh 2003.

2 - Al-Bāḥusayn, Ya'qūb: Al-istiḥsān, Maktabat al-Rushd, 1st ed., Riyadh 2007.

3 - Al-Bājī, Abū al-Walīd: Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl, Edited by 'Abd al-Majīd Turkī, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., Beirut 1981.

4 - Al-Bājī, Abū al-Walīd: Al-muntaqā, Edited by 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1999.

5 - Al-Bayhaqī: Sunan al-Bayhaqī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 3rd ed., Beirut 2003.

6 - Al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Maktabat al-Rushd, 2nd ed., Riyadh 2006.

7 - Al-Firūzābādī: Al-qāmūs al-muḥīṭ, Aleppo 1378 AH.

8 - Al-Imaām Mālik: al-Muwaṭṭa', Edited by Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., Beirut 1997.

9 - Al-Jawharī: As-ṣiḥāḥ tāj al-lugha wa ṣiḥāḥ al-'arabiyya, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 4th ed., Beirut 1990.

10 - Al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān: Ma'ālim as-sunan sharḥ sunan Abī Dāwud, Al-Maṭba'a al-'Ilmiyya, 1st ed., Aleppo 1935.

11 - Al-Nashmī, 'Ajīl: Al-istiḥsān, Majallat al-Sharī'a wa al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Kuwait University, Issue 1, 1404 AH.

12 - Al-Nimla, 'Abd al-Karīm Ibn 'Alī: Al-jāmi' li masā'il uṣūl al-fiqh, Maktabat al-Rushd, 1st ed., Riyadh 2000.

13 - Al-Nūr, Zayn al-ʻĀbidīn: Ra’y al-uṣūliyyīn fī al-maṣāliḥ al-mursala wa al-istiḥsān, Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Dubai 2004.

14 - Al-Shāfiʻī: Al-musnad, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1400 AH.

15 - Al-Silmī, ʻĪyyāḍ: Uṣūlu al-fiqhi al-ladhī la yasaʻu al-faqīhī jahlahu, Dār al-Tadmuriyya, 1st ed., Riyadh 2005.

16 - Al-Subkī, Taqī al-Dīn: Al-ibhāj sharḥ al-minhāj, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 1995.

17 - Al-Tarmidhī: Sunan al-Tarmidhī, Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, Ed. Al-Babī al-Ḥalabī, Cairo.

18 - Al-Zubaydī: Tāj al-ʻarūs, Mu’assasat al-Risāla, 1st ed., Beirut 2001.

19 - Ibn ʻAbd al-Barr: Al-istidhkār, Dār Qutayba and Dār al-Wāʻī, 1st ed., Damascus, Aleppo-Cairo 1993.

20 - Ibn al-ʻArabī, Abū Bakr: Al-maḥṣūl fī ʻilm al-uṣūl, Dār al-Bayāriq, 1st ed., Amman 1999.

21 - Ibn al-Athīr: Al-nihāya fī gharīb al-ḥadīth, Ed. Al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1963.

22 - Ibn Fāris: Muʻjim Maqāyīs al-lugha, Ed. Al-Bābī al-Ḥalabī, 2nd ed., Cairo 1392 AH.

23 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, 3rd ed., Beirut 1999.

24 - Mūsā, Fadīghā: Uṣūl fiqh al-Imām Mālik wa adillatuhu al-ʻaqliyya, Dār Ibn Ḥazm, Riyadh.

25 - Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim, Ministry of Islamic Affairs, Saudi Arabia

26 - Saharanpuri Khalil Ahmad: Badhl al-majhūd fī ḥal Abī Dāwud, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 47 - 66
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

أثر الأدب الرحلي في إثراء الدرس الأصولي
رحلة ابن رشيد السبتي نموذجاً

د. مشعل بن غنيم المطيري
جامعة أم القرى بمكة المكرمة، السعودية

الملخص:

يعتبر الأدب الرحلي رافداً من روافد العلوم وقد يغفل عنه، رغم ما احتواه من رصد علمي لأهم تطورات التدوين في تلك العلوم تأليفاً وتدريساً ورواية ودراية، ومن ذلك علم أصول الفقه، الذي شكّلت رحلة ابن رشيد ثراءً علمياً ظاهراً في أعلامه ومؤلفاته ومحتواه، وأظهر البحث إضافات علمية لها أثرها العميق في الدرس الأصولي.

الكلمات الدالة:

الأثر، الدرس الأصولي، أصول الفقه، ابن رشيد، أدب الرحلات.

Impact of travel literature on enriching the fundamental lesson
The journey of Ibn Rashid al-Sabti as a model

Prof. Mishaal bin Ghoneim al-Mutairi
Umm al-Qura University, Makkah, Saudi Arabia

Abstract:

Travel literature is one of the tributaries of knowledges that some may overlook, despite its scientific monitoring for the most important developments of writing in those knowledges in terms of authorship, teaching and narration, including Fundamentals of Jurisprudence. Ibn Rashid's journey constituted a great richness which is apparent in his prominent figures, writings and content. The research showed scientific additions that have a profound effect on the fundamental lesson.

Keywords:

impact, fundamental lesson, jurisprudence, Ibn Rashid, travel literature.

للأدب الرحلي أهمية كبرى، وقد تنوعت أنماطه، وتعددت مسالكه، وكان منها ما يخص الرحلة إلى الحج، وقد شكلت الرحلة بالنسبة لمسلمي الغرب

تاريخ الاستلام: 2021/7/31 - تاريخ القبول: 2021/8/25
mgshatri@uqu.edu.sa
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

الإسلامي، منذ فجر التاريخ وإشراق شمسه على ربوع هذا الجانب من العالم، هاجساً دائم الحضور، ومطلباً قوي الإلحاح، متكئة على تقاليد راسخة في شد الرحال نحو الآفاق؛ بحثاً عما تجود به من زاد ديني أو دنيوي.

وكان عدد كبير من رحالين الغرب الإسلامي نحو المشرق من الفقهاء والقضاة والأدباء، قد حرصوا حرصاً شديداً على تدوين وتوثيق دقائق رحلاتهم ومجرياتها، وملاحظاتهم التي لا تخلو من إشارات دالة ببلاغة على جوانب تثري المعرفة في كل جوانبها[1].

وقد زخرت المكتبة بعدد هائل من تلك الرحلات، ومنها رحلة ابن رشيد السبتي، الذي قال عنه العياشي: "إمام المرتحلين"[2]، وقال عن رحلته: "قد أكثر فيها من الفوائد"[3]، وامتازت رحلته بأن انصب اهتمامه فيها على الرحلة العلمية من خلال العلماء والأدباء الذين اتصل بهم، وحاورهم رواية ودراية وتعلما واستجازه، فاستفاد منهم وأفاد عنهم من خلال التراجم التي كتبها، فترك لنا إرثاً علمياً مهماً، يعتبر ثروة تمثل الحياة الثقافية والفكرية في المنطقة العربية الإسلامية الممتدة من الخليج إلى المحيط خلال القرن السابع الهجري، ومما زاد من أهميتها أنها مذكرات شاهد عصر عن علماء اتصل بهم وأخذ عنهم، فليست مصادره الكتب والآثار.

فكان مصدره الأساسي الاتصال المباشر، والاتصال أصدق طريق للمعرفة؛ وبالتالي تستطيع أن تتعرف على الصلات بين الأندلس والمغرب والجزائر وتونس، بمكة والمدينة ودمشق ومصر من خلال الرجال الذين تنقلوا بين هذه الأقطار، كما تستطيع التعرف على اهتمامات العلماء في كل قطر منها، ومن هنا فالفكرة المعلمية في الرحلة جعلتها غزيرة الفائدة، حافلة بالمعلومات التي تعتبر شهادة معاصرة؛ مما يكسبها قيمة علمية عالية المستوى والثبوت، بل قد تكون بعض تلك المعلومات من كتب قد ضاعت أو التعرف عليها يندر لتوفره في مصادر قليلة، ورحلة ابن رشيد من الكتب النادرة التي تقدم لنا هذا النموذج من المعرفة[4]، ولذا كانت الحاجة ماسة لإثراء المعرفة الأصولية بجمع المعلومات المتعلقة بعلم أصول الفقه منها؛ مقاربة لرافد من أهم

روافد علم الأصول المغفول عنها، وتحليلاً لأهم ما تضمنته من إثراء للدرس الأصولي من خلال هذا البحث في النقاط الآتية:

1 - الرحلة كشفت عن حالة علم أصول الفقه في القرن السابع:

يعتبر القرن السابع من أزهى العصور بالنسبة لعلم أصول الفقه، حيث اكتمل بناء علم أصول الفقه واتسع مجال التأليف فيه، وبرز فيه علماء أفذاذ جمعوا الكثير من علوم من سبقهم بفهم ودقة في الإدراك، وأضافوا إليه ويسروا مسالكه(5)، كما سيظهر في عنصر العلماء الذين لهم عناية بأصول الفقه من خلال الرحلة. ويمكن تسمية هذا العصر بعصر التلخيص والاختصار والشرح؛ لأنه جاء بعد القرنين الخامس والسادس، وهذه التسمية أوضحتها الرحلة في حقبة من هذا القرن حيث ذكر ابن رشيد في رحلته: كتاب منتهى السول، وأنه مختصر للإحكام(6)، والإحكام هو كتاب أصولي لأبي الحسن الآمدي، واسم المختصر كما نص عليه مؤلفه "منتهى السول في علم الأصول" وقد ذكرت أكثر المراجع أنه مختصر للإحكام وهو مطبوع(7).

وذكر ابن رشيد - أيضاً - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، هكذا سماه كما في النسخة الخطية؛ إلا أن المحقق رسمه بمنتهى السول ولم يعلل هذا الاختيار(8)؛ لكن الاسم المختار من ابن رشيد صحيح وهو الموافق لما ذكر في النسخة الخطية التي قوبلت على نسخة المؤلف(9)، وطبع الكتاب كذلك بهذا الاسم. وهو مختصر لإحكام الآمدي، قال ابن كثير في سياق تعداده لمصنفات ابن الحاجب: (ومختصره في أصول الفقه استوعب فيه عامة فوائد الإحكام لسيف الدين الآمدي)(10) وذكر ابن رشيد - أيضاً - أرجوزة في أصول الفقه لابن الكناني، وذكر مقدمتها(11).

وتعتبر من أقدم المنظومات الأصولية التي وصلت إلينا من تآليف المغاربة النظمية في أصول الفقه. وذكره لها حقق به إضافة للمعرفة الأصولية، إذْ كل من وقفت عليه جامعاً ومؤرخاً لظاهرة النظم عند الأصوليين، لم يذكر هذه المنظومة التي ألفت في زمن متقدم(12). وقد طبعت محققة في هذا العام (1442هـ)، نشر

دار الفارس، الكويت.

أما الشروح، فقد حظي محصول الرازي في هذا القرن باهتمام بالغ من العلماء، فقد كان أكثر الكتب الأصولية شرحاً وإقراءً وتدريساً، وقد أظهرت رحلة ابن رشيد شيئاً من ذلك، بل أضافت للمعرفة الأصولية توثيقاً لعناية أحد كبار أعلام هذا الفن به وهو الإمام ابن دقيق العيد. حيث ذكر أن له وضعاً على كتاب المحصول إذ لم تذكره كتب التراجم فيما اطلعت عليه[13]، بل قال أحد المهتمين بتراث ابن دقيق العيد: "يقال إنه علق على كتاب المحصول... ولم أسمع له أثراً، ولعله فقد في زمانه إن صحت النسبة"[14].

وممن اعتنى بالمحصول ممن ذكره ابن رشيد في رحلته: أبو المكارم، الشمس الأصفهاني، صنف الكاشف عن المحصول في علم الأصول. قال ابن رشيد عنه: "أبدى فيه من الدقائق والحقائق ما يدل على فضله ولا يصدر إلا عن مثله، انتهى فيه، فيما بلغني إلى الترجيحات، ورأيت صدراً منه"[15].

ومما أضافه للمعرفة الأصولية اسم المقدمة التي قدَّم بها لشرحه الكاشف، حيث أفاد أنه قدم بمقدمة لهذا الكتاب حافلة بقواعد المنطق شاملة، صدره بها تأسياً بالإمام حجة الإسلام، علم الأعلام أبي حامد الغزالي في تصديره المستصفى بذلك: فأضاف ابن رشيد اسم هذه المقدمة حيث قال: "وسماها نهاية الطالب في تحقيق المطالب"[16] حيث لم يرد هذا الاسم في كتب التراجم[17] ولم يشر إليه حتى من حقق الكتاب[18].

وأفاد ابن رشيد - أيضاً - عن عناية أبي جعفر اللبلي بالمحصول سماعاً وإقراءً عن شمس الدين عبد الحميد الخسروشاهي[19]. وأيضاً حضر ابن رشيد إقراء الأصبهاني شرحه للمحصول وأجازه فيه ولأولاده[20] كبقية مؤلفاته.

2 - عرّفت الرحلة بعلماء أصول الفقه ومؤلفاتهم:

كانت السمة الغالبة على الإمام ابن رشيد في رحلته الحرص على الاتصال بالعلماء والتعريف بهم، والرواية عنهم وسؤالهم وتدوين ذلك في رحلته، حتى قال الحافظ ابن حجر: "ورجع إلى سبتة بعلم جم"[21] وقال ابن القاضي المكناسي: "وفي

أشياخه كثرة، وقد أودعهم رحلته الحافلة التي سماها ملء العيبة"[22].

ومن أولئك العلماء الذين ورد ذكرهم في الرحلة:

أ - أبو بكر محمد بن الحسن بن يوسف ابن حبيش، قال عنه ابن رشيد: "كان متفنناً في العلوم"[23]، ثم ذكر أنه سمع بعض المستصفى من أصول الفقه لأبي حامد الغزالي على سهل بن مالك، وسمع منه جملة تفقهاً على ابن محرز[24].

وذكر له إنشاداً ضمّنه أصول الفقه، إذ قال ابن رشيد: أنشدنا أبو بكر محمد بن حسن بن حبيش لنفسه وضمّنها معنى من أصول الفقه[25]:

وأحورَ وسنان الجفون سقيمِها	مهفهف أثناءِ الوشاح هضيمها
من الإنس لم يدر الفلاة، وقد سبى	لحاظا وجيدا من مهاها وريمها
ضرعت إليه في الوصال فردني	مرد ملئ بالحجاج عليهما
وقال: وصالا رُمتَ والنهيُ عنه في	شريعتنا حكمٌ أتى عن حكيمها!
فقلت: اشتراكُ اللفظ غرَّك إنما	نهى في الليالي عن توالي مصومها
فقال: إمامي الشافعي وقد رأى	لمشترك الألفاظ حكم عمومها

ب - أبو جعفر، أحمد بن يوسف الفهري اللبلي، النحوي المتفنن، تتلمذ على شرف الدين، عبد الله بن يحيى بن علي الفهري المشهور بابن التلمساني[26]، شارح المعالم في أصول الفقه للرازي.

وذكر ابن رشيد أن أبا جعفر اللبلي لقي في دمشق شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي تلميذ الفخر ابن الخطيب الرازي، صاحب المحصول ونظر عليه المعقولات، والشمس - هذا - قال عنه ابن السبكي: "كان فقيهاً أصولياً ومتكلماً ومحققاً بارعاً في المعقولات"[27].

وقد تتلمذ عليه القرافي وذكر له آراء أصولية عديدة في شرح تنقيح الفصول، ونفائس الأصول[28].

قال ابن رشيد عن أبي جعفر أنه قال: سمعت عليه أكثر المحصول في أصول الفقه، والمعالم في أصول الفقه[29]؛ يقصد عبد الحميد الخسروشاهي.

ولقي بدمشق علم الدين اللورقي وحدثه بكتاب منتهى السول مختصر كتاب الإحكام، وكلاهما للإمام الآمدي، عن مصنفها[30].

كذلك ذكر أنه يروي كتاب الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، وذكر سنده: "قال أبو جعفر: أخبرني بها أبو القاسم بن رحمون عن أبي ذر الخشني عن أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدي عن أبي بكر بن مدبر عن أبي الوليد الباجي"[31]. ويروي - أيضاً - أرجوزة الإمام أبي عبد الله ابن الكتاني في أصول الفقه التي أولها[32]:

الحمد لله الحكيم الفاضل مبتعث الرسل لقمع الباطل
اعلم بأن الفقه في اللسان العلم من غير اعتبار ثان
وهو في اصطلاح أهل الشرع علم بحكم ثابت بالقطع
ثم أصوله على المواضعه أدلة تفضي أيها قاطعه

وذكر ابن رشيد عن أبي جعفر اللبلي أنه يروي كتاب البرهان في أصول الفقه عن شرف الدين أبي محمد عبد الله بن يحيى بن علي الفهري المشهور بابن التلمساني، عن الإمام أبي العز تقي الدين المعروف بالمقترح، عن شيخه شهاب الدين الطوسي، عن الإمام الغزالي، عن الإمام أبي المعالي. ثم قال أبو جعفر: "وأذن لي في إقراءه أي كتاب البرهان"[33]، وهذا السند اجتمع فيه كبار أعيان علم أصول الفقه في قرونه الذهبية:

صاحب البرهان الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني، قال عنه ابن السبكي: "ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول، والفقه، أكثرهم تحقيقاً..."[34].

وصاحب المستصفى أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد الغزالي، قال عنه ابن السبكي: "الإمام الجليل... جامع أشتات العلوم والمبرز في المنقول والمفهوم..."[35].

ثم شهاب الدين الطوسي، أبو الفتح، محمد بن محمود بن محمد الخرساني قال

عنه الذهبي: "الشيخ الإمام العالم العلامة، شيخ الشافعية"[36].

وتقي الدين المقرح، المظفر بن عبد الله بن علي، أبو الفتح، جد الإمام بن دقيق العيد لأمه، قال عنه الإسنوي: "كان إماماً كبيراً له التصانيف المتنوعة في الأصول والفقه"[37].

وابن التلمساني، وهو عبد الله بن محمد بن محمد، شرف الدين، الشهير بابن التلمساني واشتهر - أيضاً - بشارح المعالم في أصول الفقه، قال عنه ابن السبكي: "كان أصولياً... من علماء الديار المصرية ومحققيهم"[38].

جـ - أبو محمد، عبد الحميد ابن البركات ابن أبي الدنيا الصوفي، قال ابن رشيد عنه: "له تصانيف في أصول الدين وأصول الفقه..."[39].

وذكر من مصنفاته في أصول الفقه: الإيضاح والبيان في العمل بالظن المعتبر شرعاً بالسنة والقرآن.

وذكر أنه يرويه مناولة عن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن إبراهيم بن أحمد بن فرج الفهري، وأذن له في روايته عن مؤلفاته إذناً له ومناولة[40].

د - الشيخ صفي الدين أبو الصفاء، خليل ابن أبي بكر بن محمد بن صديق المراغي، نائب قاضي الحنابلة بالديار المصرية.

ذكر ابن رشيد عنه أنه قال: "شيخنا أبو الحسن الآمدي أحد الأئمة المشهورين... قرأت عليه أصول الفقه ولازمته مدة..."[41].

هـ - ابن دقيق العيد، قال ابن رشيد: "وممن لقيته بالقاهرة الإمام الأوحد العالم العلامة المجتهد مفتي الإسلام، ذو التصانيف الجليلة والمباحث الدقيقة، مدرس المذهبين المالكي والشافعي..."، وقد نقل ترجمة له قرأها بخط أثير الدين أبي حيان الأثري الحياني، وفيها: "له الحظ الوافر من المعقولات والأدبيات... وله كتاب التشديد في الرد على غلاة التقليد..."[42]، وهذه الإضافة أفادت كتاباً لم يذكر في غالب أو جل من ترجم لابن دقيق العيد[43]، ثم ذكر ابن رشيد قصة حول هذا الكتاب. لعلها توضح سبب عدم ذكره من ضمن مؤلفاته في كتب التراجم، قال: "وله كتاب أبى من إخراجه للناس، وقال: "إذ أنا مت يوجد مكمَّلاً مخلَّصاً"، تكلم

فيه على كل ما يجب تركه من مذاهب الأئمة المقلدين لبطلانه أو لضعف مأخذه، ورأى أن المقلدين في سعة من أتباع ما شاؤوا لمكان العصبية، ولا أدري كيف سمى هذا الكتاب، ولعله الكتاب الذي سماه صاحبنا أبو حيان، التشديد في الرد على غلاة التقليد"[(44)].

وذكر - أيضاً - من مؤلفاته أن له وضعاً على كتاب المحصول لفخر الدين الرازي؛ وهذا يضيف للمعرفة الأصولية كما تقدم، وذكر كتابه في شرح عمدة الأحكام، ثم أورد ابن رشيد ميزة عن الإمام ابن دقيق العيد إذْ قال: "والرجل من أجل من يتحدث على معاني الأحاديث واقتناص الأحكام"[(45)]، وقال عنه: "الرجل راسخ القدم في العلوم، متقدم في دروب الفهوم..."[(46)]، ثم قال عن الكتاب: "هو من أجل الكتب وأنبلها، وفيه مباحث دقيقة عجيبة"[(47)]، ولا شك أن هذا الكتاب من أثرى الكتب العلمية في التطبيق الأصولي.

و - أبو المكارم الأصبهاني، قال ابن رشيد: "وممن لقيته بالقاهرة المعزية: الإمام الأوحد، رئيس النظار المتأخرين، شمس الملك والدين، ناصر السنة فخر الأئمة تاج الملة، كبير المتكلمين، حكم المتناظرين أبو المكارم، وأبو المعالي محمد بن محمود بن محمد الأصبهاني الشافعي... إمام وقته في النظريات والعلم بالخلافيات له التصانيف البديعة والتدقيقات الرفيعة"[(48)]، ثم ذكر من تصانيفه الكاشف عن المحصول في علم الأصول، شرح به كتاب المحصول للإمام الرازي، وقد حضر ابن رشيد إقراء الأصبهاني بعض هذا الكتاب تفقهاً عليه ثم أجازه فيه ولأولاده[(49)].

وذكر من تصانيفه: القواعد الكلية في خمس من الفنون العلمية: علم الفقه، وعلم المنطق وعلم الخلاف، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، ثم قال: "اشتهر بأيدي الناس من هذا الكتاب الفنون الأربعة، ولم يقع إلينا من علم الفقه من هذا التأليف، وما أظنه صنفه..."[(50)]، وهو كما قال - رحمه الله - فقط طبع الكتاب بعنوان القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية.

أيضاً مما أضافه للمعرفة الأصولية، أنْ ذّكَر للأصبهاني كتاباً في علم الخلاف قال عنه: "وله كتاب حسن في تحرير القدر المهم من علم الخلاف، رأيت بعضه ولم

أقف على تسميته..."، ثم ذكر شيئاً من مقدمته قائلاً: "تصديره: أما بعد فإن الطالب للعلم يتعين عليه السعي في التحقيق بالمبادئ التصويرية أولاً ثم الانتقال إلى المبادئ التصديقية ثانياً، فالواجب تقديم الحدود تسهيلاً للمقصود المتعلق بالمحدود..."[51]، ولم أر من ذكره ضمن مؤلفاته في ترجمته حسب بحثي.

ز - أبو محمد، عبد الكريم بن علي بن محمد الأنصاري الشافعي، ويدعى علم الدين، ويعرف بالعراقي، أحد المتصدرين المشهورين بالديار المصرية في علم التفسير والبيان وأصول الدين، والفقه وأصوله؛ كان اللقاء معه لم يطل كما ذكر ابن رشيد، حيث قال: "هذا الإمام الجليل لم يقض التمتع به والاقتباس من أنواره حتى أننا لم نظفر منه ولا بالإجازة، وإن كان الرجل إنما يقصد لعلمه ودرايته لا لعلو روايته"[52].

ونلحظ في هذه الإلماحة من ابن رشيد حرصه على العلم والتعلم، وحسن الفهم وليس فقط الإجازات.

ح - ابن زيتون، تقي الدين أبو القاسم بن أبي بكر بن مسافر بن أبي بكر بن أحمد الشهير بابن زيتون، وصفه ابن رشيد بشيخنا الإمام العالم المفتي، لقيه كثيراً وخصه بترجمة حافلة، وقرأ عليه كثيراً من الفوائد، وقد قرأ عليه أصولياً كتابه أمثلة التعارضات[53]، وهو كتاب أصولي صنفه ابن زيتون، بيّن فيه أمثلة المسائل التي وصفها فخر الدين الرازي في المعالم في مدارات الاحتمال بين النقل والمجاز والإضمار والتخصيص، ولم يبين لها أمثلة[54].

وكان ابن رشيد يباحثه وابن زيتون يسمح له ما لا يسمح لغيره[55]، وقد فقدت ترجمته وحواراته معه مع ما فقد من رحلة ابن رشيد؛ إلا أن من توفيق الله ومن خلال رحلة الحج للعياشي الذي اطلع في مكة في وقف المغاربة على نسخة من رحلة ابن رشيد حيث قال: "ولنذكر بعض ما قيدته في مكة من كتب غريبة عثرت عليها، منها: رحلة الشيخ المحدث محمد بن رشيد السبتي، رأيت منها عدة أجزاء بمكة عند شيخنا أبي مهدي، وكانت في وقف المغاربة برباط الموفق، وعلى هذه النسخة خط المصنف في أماكن، وخط تلميذه الإمام عبد المهيمن الحضرمي، وكانت النسخة ملكاً له..."[56]، ثم أورد نقولاً وكان من بينها

الحوارات التي كان ابن رشيد يناقش فيها ابن زيتون وكان من ضمنها مسائل أصولية مثل مسألة المحذوف المقدَّر في رفع عن أمتي الخطأ، ومنها إذا تعارض في المجاز حمل اللفظ على مسببه أو سببه أيهما أولى[57].

ط - تقي الدين، أبو القاسم عبيد الله بن محمد الأسعدي، الشهي بالتقي عبيد ذكر ابن رشيد من سماعاته كتاب الاعتبار في ناسخ الحديث ومنسوخه؛ لأبي بكر محمد بن أحمد الحازمي، من متقدمي الأئمة، وقد قال ابن رشيد عن هذا الكتاب: "هو كما ذكره الشيخ من الجلالة وكثرة الفوائد"[58]، والذي أضافه ابن رشيد على المعرفة الأصولية تنبيه مفيد، أبان فيه عن عناية هذا الإمام المحدث في مقدمة كتابه بالترجيحات، مع أن عنوان الكتاب يفهم منه الناظر قصره على ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ فقط، قال ابن رشيد: "وبالجملة فالكتاب جليل المقدار، ولو لم يكن فيه إلا مقدمته في الترجيحات لكفى"[59]، وغالب من وقفت عليهم ممن كتبوا في التعارض والترجيح، لا يشيرون إلى هذه المقدمة، رغم مكانة مؤلفها وتقدمه في التأليف، وكونها في هذا الموضوع الدقيق؛ إلا أن شهرة الكتاب بكونه في الناسخ والمنسوخ، لم ينتبه لمقدمته في الترجيحات؛ وينبه على تضمنها كلاما مؤصلا في التراجيح.

3 - مناقشة بعض القضايا الأصولية وتعليق ابن رشيد عليها:

أثرت الرحلة الدرس الأصولي، إذ لم تخل من قضايا أصولية مهمة ناقشها ابن رشيد مصوراً لها، ومبيناً أهميتها وقد يختمها بخلاصة رأيه، ويقعد لها قواعد ويضبطها بالضوابط، وقد يزيد المناقشة ثراء بذكر مصادر للمعلومة محل النقاش.

وهذه المناقشات الأصولية أضافت للمعرفة الأصولية قدرة عالم متمكن من علم أصول الفقه، ومحبته خوض غماره؛ حيث خاض هذه المناقشات مع كبار أئمته، كالعز بن عبد السلام الذي قال عنه ابن السبكي: "المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها"[60]، وتلميذه ابن دقيق العيد الذي قال عنه الزركشي: "وبه ختم التحقيق في هذا الفن..."[61].

ومن تلك القضايا الأصولية:

أ - مسألة الخروج من الخلاف:

عندما لقي الإمام ابن دقيق العيد في المدرسة الصالحية فعُرضت على ابن دقيق ورقة سئل فيها عن البسملة في قراءة الفاتحة في الصلاة، قال ابن رشيد: "فمال الشيخ رحمه الله في جوابه إلى قراءتها للمالكي خروجاً من الخلاف في إبطال الصلاة بتركها"(62).

ثم عقب ابن رشيد قائلاً لابن دقيق العيد قصة للمازري تشهد لاختياره في الخروج من الخلاف، ثم قال: "وهذا الذي أشار إليه المازري من الخروج من الخلاف يحتاج إلى تحرير، وقد حرر ذلك شيخ الإسلام الإمام أبو محمد عز الدين بن عبد السلام رحمه الله فقال: "وقد أطلق بعض أكابر أصحاب الشافعي - رحمه الله - أن الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورط فيه، وليس الأمر كما أطلقه بل الخلاف على أقسام"..."(63)، ثم ذكر الأقسام الثلاثة بأمثلتها(64). ولم يكتف الإمام ابن رشيد بذلك، بل ناقش العز في الأقسام الثلاثة، حيث قال: "انتهى ما قال الإمام عز الدين في المسألة.

والقسم الأول من المسألة ظاهر... وأما القسم الثاني فمشكل جداً... ثم قال: وإنما يتخرج هذا القسم على إحدى ثلاث قواعد:

إما أن يقال: ينتقل في المسألة إلى تقليد من يقول بالإيجاب، لأن ذلك أحوط، وتخريجه على هذه القاعدة هو الجاري على طريقة هذا الإمام... وفي هذه القاعدة كلام طويل بين الأصليين، هو مقرر في موضعه.

وإما أن يقال: يتخرج على من يقول: إن الواجب من ذلك مندوبه وزيادة، فإذا نوى الوجوب فقد أتى بالمطلوب وزيادة، وهذه القاعدة أيضاً مختلف فيها بين الأصليين.

وإما أن يقال: يتخرّج على من يرى الاكتفاء بالنية العامة فينوي بالفعل التقرب إلى الله، وأنه مطلوب منه من غير أن يخصصه بنية ندب أو وجوب وهذا نحو مما قيل في إعادة الصلاة في الجماعة إذا كان قد صلاها منفرداً، أنه يعيد بنية التفويض وفيها في المذهب أقوال. فقد تحصل من هذا: أنا رمنا الخروج من

الخلاف فوقعنا في الخلاف.

وأما القسم الثالث فإنما يتأتى ممن قد شدا شيئاً من النظر بحيث يمكنه النظر في الأدلة والترجيحات، وإلا فالمقلد الصرف لا يعرف شيئاً من هذا..."، ثم ختم الكلام على المسألة بقوله: "تأمل هذه كله فلتتميم تحريره وتقريره موضع آخر، فقد خرج بنا هذا عن المقصود حباً في مسائل النظر..."[65].

وهذه المسألة في المؤلفات والدراسات التي تذكر تحرير العز[66]، لا تذكر مناقشة ابن رشيد له، رغم ثراءها ودقتها، ومن هنا حققت الرحلة إضافة معرفية لمناقشة وتحليل نص أصولي يكثر نقله عند الكلام على الخروج من الخلاف.

ب - تقييد مهم في العرف والفتوى:

ذكر هذا التقييد في سياق كلامه عن مسألة الحلف بالطلاق الثلاث حيث تكلم عنها ثم ختم كلامه، بتقييد مهم يحتاج له أهل الفتوى في كل زمان إذ قال: "ولا يحل للمفتي أن يفتي بما يتوقف على العرف إلا بعد معرفته، فاعلم ذلك فإنه من المهم وقد زل بسببه قوم والله الواقي من الزلل"[67].

جـ - مسألة معنى الحرف بين النحاة والأصوليين:

جرى بحث هذه المسألة في مجلس الإمام الأصبهاني صاحب الكاشف عن المحصول. وسبب بحث هذه المسألة عند ابن رشيد:

يقول: "لما حضرت مجلسه جرى الكلام بين يديه في قولهم: الحرف ما دل على معنى في غيره أو الحرف لا يستقل بالمفهومية، فقال، ما معناه: إن مرادهم بذلك أن الحرف لا يدل على معناه المفرد إذا لم يذكر متعلقه.

فضايقته في ذلك، ففسح على نفسه بأن قال: هذا راجع إلى النقل عما فهم عن العرب، وقد نقله ابن الحاجب وهو معتمد فليعتمد، فسكتُّ تأدباً ولم يقنعني الجواب، وظننت أنه قصد دفعي عن المكالمة، على أنه كان جميل البر حفيه حفيلة، ثم إني لما وقفت على شرحه لكتاب المحصول وجدته قد قرره هنالك... فعلمت أن الشيخ رضي الله عنه لم يقصد دفعي عن المكالمة..."[68]، فتلحظ في هذا النقل عدة أمور:

1 - حرص ابن رشيد على المباحثة العلمية.

2 - حسن أدبه في مباحثته، وظهر ذلك من خلال:

- إيراد جواب الأصبهاني مع التنبيه على أنه بمعناه.

- لما ضايقه ولعله يقصد أنه اعترض عليه، فأجاب الأصبهاني بجواب لم يقنع ابن رشيد إلا أنه لم يراده مرة أخرى.

وقد فهم من جواب الأصبهاني أنه قصد عدم المباحثة ثم ذكر أن هذا الظن لا ينقص قدر الشيخ فقد كان جميل البر به.

- تثبته وترويه برجوعه إلى كتابه.

- حسن إنصافه من نفسه حين صحح قصد الأصبهاني لمّا رأى المسألة مقررة في شرحه، قال: "فعلمت أن الشيخ - رضي الله عنه - لم يقصد دفعي عن المكالمة"(69).

ثم بحث المسألة أصولياً ونحوياً بنفس علمي دقيق مبيناً أن ابن الحاجب تكلم على المسألة في موضعين:

نحوياً في مقدمته المسماة كافية ذوي الأرب. وأصولياً في كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل.

ولعله يقصد بذلك أن مناقشة مثل هذه المسألة تقتضي التثبت من رأي العالم إذا تكلم عن المسالة في موضعين.

ثم أورد ابن رشيد إشكالاً على الأصوليين: بالأسماء التي لا يفهم معناها دون متعلقاتها نحو: كل وبعض وتحت وفوق وغير.

وأجاب عنه بالنقل عن الإمام التلمساني: بأنا نعني بالمفهومية الإفراد، فإن التقسيم في المفرد، وهذه الألفاظ وإن افتقرت إلى الإضافة فليس ذلك إلا في فهم معناها التركيبي التقييدي، وإلا فالكلية والبعضية والغيرية مفهومة من مجرد اللفظ(70).

ثم أورد نقولاً باستشكال حد الحرف عند النحويين ختم بها الكلام على هذه المسألة(71)، ولعله يقصد من ذلك بيان أن المسألة دقيقة جداً، وبحثها مهم.

د - مسألة المحذوف المقدّر في رفع عن أمتي الخطأ:

في أصلها مناقشة بين ابن رشيد وشيخه بن زيتون: فإن ابن رشيد رجح فهم من قال المقدّر حكم، على من قال المقدّر إثم؛ فقال ابن زيتون: ولما؟ فأجاب ابن رشيد: بأنه لما سلط المتكلم البليغ الرفع على ما لا يمكن رفعه جنساً، علمنا أن مراده رفعه حكماً، ثم عاود ابن رشيد وراجع فكرته بنفسه ثم أضاف منتقداً ومصححاً ومدققاً؛ قائلاً: "ويمكن غيري أن يقول من ترجيح قول مالك: إن من المعلوم في الأصول أن المحذوف يقدر بمقدار الضرورة، ولابد من حذف هنا، وتقديم إثم أخص من تقدير حكم أعم، فهو مساواة في مقدار اللفظ، ولم يساوه في مقدار المعنى؛ ولأن رفع الإثم مجمع عليه، والزائد مختلف فيه، فكان تقدير المتفق عليه أولى"[72]، ثم علق حدادي: بأن ابن رشيد كان يفكر في المسألة تفكيراً عميقاً بعد مغادرة شيخه، ولهذا عقب على قوله: "بأن هذا الشيء ظهر له بعد مفارقه الشيخ"[73]، وهذا ليس غريباً على ابن رشيد فله شغف في النظر حيث قال بعد مناقشة مسألة أصولية: "فقد خرج بنا هذا عن المقصود حباً في مسالك النظر..."[74].

ومن القضايا الأصولية، وهنا أشير لها إشارة - فقط - لإثراء البحث:

- تخريج أصولي لابن رشيد في مسألة الأخذ بالنية العامة لمن تردد نظره في العمرة لاختلاف العلماء والوجوب[75].

- إذا تعارض في المجاز حمل اللفظ على مسببه أو سببه فأيهما أولى[76].

- إفادة الأحاديث المتفق عليها العلم، وعلاقة ذلك بالترجيح وقد بحث هذه المسألة مناقشاً الإمام ابن الصلاح، ثم بعد أن ذكر قول ابن الصلاح بنصه أورد عليه إيرادات، ثم ختم المسألة بقوله: "فتأمل ذلك، فهي مسألة نفيسة جداً، نفس الحاجة إليها" حتى قال: "فتفهم ذلك كله، فإنه مهم خاف، والحاجة إليه ماسة، والسالكون مضيق التحقيق أفذاذ قليلون، والكثير يسلك المسلك السهل الرحب، وينكب عن الصعب الضيق، والله المرشد لواضح السبيل بمنه"[77]، واعتراض ابن رشيد هنا على ابن الصلاح يدل بوضوح على أنه من أهل التحقيق في هذا الشأن،

بل تجد أن هذا التحقيق لا تجد من سبقه إليه من الأئمة، ولا من ينازعه فيه على وجه التفصيل، وقد وقف الحافظ ابن حجر على كلامه، واستفاد منه في اعتراضه على ابن الصلاح(78).

الخاتمة:

وكما قال ابن رشيد: "وما زلنا نتعرف التيسير والتسهيل والصنع الجميل في كل حال وترحال" إلى أن وافينا خاتمة البحث مفصحة عن أهم نتائجه:

- عناية ابن رشيد بعلم أصول الفقه تحريراً لمسائله وتعريفاً بأعلامه ومؤلفاته.
- تضمنت الرحلة إضافات معرفية في تاريخ التدوين الأصولي.
- كتب الرحلات فوائدها من خبايا الزوايا، فهي تشكل إرثاً معلوماتياً مغفولاً عنه، وقد تحل به إشكالات علمية في فنون مختلفة.
- عناية العلماء برواية الكتب الأصولية.

وأثمرت الدراسة هذه التوصيات:

- ضرورة العناية بالأدب الرحلي من حيث ما تضمنته من معلومات باختلاف الفنون، وجمعها وإفرادها، بحسب التخصصات.
- عقد ندوات وأيام علمية تخص رحلات العلماء، فهي تفتح آفاقاً للباحثين في الدراسات العليا.
- الاهتمام بالرحلة في هذا العصر، والعناية بتدوين لحظاتها ومجرياتها.

الهوامش:

1 - انظر، عبد الله العياشي: الرحلة العياشية، دار السويدي للنشر، أبو ظبي، ط1، 2006م، ج1، ص 11-12.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 323.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 363.

4 - انظر، عبد الكريم غلاب: رحلة ابن رشيد تاريخ حافل، مجلة الأكاديمية، ع1، المغرب، فبراير 1984م، ص 158-160.

5 - انظر، جميل الخلف: علم أصول الفقه في القرن السابع، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام، الرياض، 1425هـ، ج1، ص 245.

6 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، الشركة التونسية، ط1، تونس 1402هـ، ج2، ص 225.

7 - انظر، حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، مصر، ط1، 1998م، ص 70.

8 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 353.

9 - انظر، علي بسام: الفكر الأصولي عند ابن الحاجب، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 1405هـ، ص 288.

10 - إسماعيل بن كثير: البداية والنهاية، دار هجر، ط1، 1417هـ، ج17، ص 302.

11 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج2، ص 226.

12 - انظر، مصطفى مخدوم: جملة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا، اليمن، ع36، مارس 2013م، ص 108-172؛ عبد العزيز النملة: منظومات أصول الفقه، إصدار محكم، وزارة الأوقاف، الكويت 1433هـ، الإصدار 46.

13 - انظر، ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة الحلبي، ط1، القاهرة 1983م، ج9، ص 212؛ عبد الرحيم الإسنوي: طبقات الشافعية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1407هـ، ج2، ص 114؛ أحمد الشرقاوي: القواعد الأصولية من خلال شرح الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة 1426هـ، ص 41.

14 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 352.

15 - نفسه.

16 - نفسه.

17 - انظر، ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 101، عبد الرحيم الإسنوي، طبقات الشافعية، ج2، ص 153.

18 - انظر، سعيد المجيدي: مقدمة تحقيق الكاشف عن المحصول، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة، 1406هـ، ص 120-121م.

19 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج2، ص 225.

20 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، وزارة الأوقاف، ط1، المغرب، 1414هـ، ج2، ص 887؛ ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 352.

21 - أحمد بن حجر: تغليق التعليق على صحيح البخاري، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت 1405هـ، ج2، ص 70.

22 - أحمد المكناسي: درة الحجال في أسماء الرجال، المكتبة العتيقة، ط1، تونس 1391هـ، ج2، ص 97.
23 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج2، ص 830.
24 - انظر، المصدر نفسه، ج2، ص 102.
25 - المصدر نفسه، ج2، ص 116.
26 - المصدر نفسه، ج2، ص 209.
27 - ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 161.
28 - انظر، جميل الخلف: أصول الفقه في القرن السابع، ج1، ص 397.
29 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج2، ص 225.
30 - انظر، المصدر نفسه، ج2، ص 226.
31 - المصدر نفسه، ج2، ص 227.
32 - المصدر نفسه، ج2، ص 226.
33 - انظر، المصدر نفسه، ج2، ص 227.
34 - انظر، ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص 169.
35 - المصدر نفسه، ج6، ص 191.
36 - محمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1404هـ، ج21، ص 387.
37 - عبد الرحيم الإسنوي: طبقات الشافعية، ج2، ص 243.
38 - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 160.
39 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج2، ص 403.
40 - انظر، المصدر نفسه، ج2، ص 405-406.
41 - المصدر نفسه، ج3، ص 211-244.
12 - المصدر نفسه، ج3، ص 245، و259.
13 - انظر، ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص 212؛ عبد الرحيم الإسنوي: طبقات الشافعية، ج2، ص 114؛ أحمد الشرقاوي: القواعد الأصولية من خلال الإلمام لابن دقيق العيد، ص 41.
44 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 261.
45 - المصدر نفسه، ج3، ص 260.
46 - المصدر نفسه، ج3، ص 261.

47 - نفسه.
48 - المصدر نفسه، ج3، ص 353.
49 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج2، ص 887، ابن رشيد السبتي، ملء العيبة، ج3، ص 302.
50 - انظر، ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 352.
51 - نفسه.
52 - نفسه.
53 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج1، ص 324.
54 - انظر، محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1982م، ج2، ص 435.
55 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج1، ص 324.
56 - انظر، عبد الله العياشي: الرحلة العياشية، ج2، ص 334.
57 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج1، ص 324؛ عبد الله العياشي، الرحلة العياشية، ج2، ص 334.
58 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 271.
59 - المصدر نفسه، ج3، ص 272.
60 - انظر، ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 209.
61 - محمد الزركشي: البحر المحيط، وزارة الأوقاف، ط1، الكويت 1413هـ، ج1، ص 8.
62 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 245.
63 - المصدر نفسه، ج3، ص 247.
64 - انظر، كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، دار القلم، ط1، دمشق 1421هـ، ج1، ص 369-370.
65 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 252.
66 - انظر، عبد الكريم البزور: أثر الخروج من الخلاف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1442هـ، ص 27-28، وغيرها.
67 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج2، ص 862.
68 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 353.
69 - المصدر نفسه، ج3، ص 354.
70 - نفسه.

71 - نفسه.

72 - أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج2، ص 867.

73 - نفسه.

74 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج3، ص 252.

75 - انظر، أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج 2، ص 860.

76 - انظر، عبد الله العياشي: الرحلة العياشية، ج2، ص 334؛ أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، ج1، ص 324.

77 - ابن رشيد السبتي: ملء العيبة، ج5، ص 329-330.

78 - عبد اللطيف الجيلاني: الحافظ ابن رشيد السبتي وجهوده في خدمة السنة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة، ج2، ص 671.

References:

1 - Al-ʻAyyāshī, ʻAbdallah: Ar-riḥla al-ʻayyāshiyya, Dār al-Suwaydī, 1st ed., Abu Dhabi 2006.

2 - Al-Dhahabī, Muḥammad: Siyyar aʻlām an-nubalā’, Mu’assasat al-Risāla, 1st ed., Beirut 1404 AH.

3 - Al-Isnawī, ʻAbd al-Raḥīm: Ṭabaqāt ash-shāfiʻiyya, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 1407 AH.

4 - Al-Jīlānī, ʻAbd al-Laṭīf: Al-ḥāfiẓ Ibn Rashīd al-Sabtī wa juhūduhu fī khidmat as-sunna an-nabawiyya, Master's Thesis, The Islamic University, Medina.

5 - Al-Khalaf, Jamīl: ʻIlm uṣūl al fiqh fī al-qarn as-sābiʻ, PhD Thesis, Imam University, Riyadh 1425 AH.

6 - Al-Majīdī, Saʻīd: Muqaddimat taḥqīq al-kāshif ʻalā al-maḥṣūl, Master's Thesis, The Islamic University, Medina, 1406 AH.

7 - Al-Maknāsī, Aḥmad: Durrat al-ḥijāl fī asmā’ ar-rijāl, Al-Maktaba al-ʻAtīqa, 1st ed., Tunis 1391 AH.

8 - Al-Namla, ʻAbd al-ʻAzīz: Manẓūmāt uṣūl al-fiqh, Ministry of Endowments, N° 46, Kuwait 1433 AH.

9 - Al-Sabtī, Ibn Rashīd: Mal’ al-ʻība, Société Tunisienne, 1st ed., Tunis 1402 AH.

10 - Al-Shāfiʻī, Ḥasan: Al-Āmidī wa arā’uhu al-kalāmiyya, Dār al-Salām, 1st ed., Cairo 1998.

11 - Al-Sharqāwī, Aḥmad: Al-qawāʻid al-uṣūliyya, Master's Thesis, The Islamic University, Medina, 1426 AH.

12 - Al-Zarakshī, Muḥammad: Al-baḥr al-muḥīṭ, Ministry of Endowments, 1st

ed., Kuwait 1413 AH.
13 - Bassām, ʻAlī: Al-fikr al-uṣūlī ʻinda Ibn al-Ḥājib, Master's Thesis, Umm al-Qura University, Makkah.
14 - Ghallab, Abdelkarim: Riḥlat Ibn Rashīd al-Sabtī, Majallat al-Akādīmiyya, Issue 1, Morocco, February 1984.
15 - Haddadi, Ahmed: Riḥlat Ibn Rashīd al-Sabtī, Ministry of Endowments, 1st ed., Morocco, 1414 AH.
16 - Ibn ʻAbd al-Salām, ʻEzz al-Dīn: Al-qawāʻid al-kubrā, Dār al-Qalam, 1st ed., Damascus 1421 AH.
17 - Ibn al-Sabkī: Ṭabaqāt ash-shāfiʻiyya al-kubrā, Al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., Cairo 1983.
18 - Ibn Ḥijr, Aḥmad: Taghlīq at-taʻlīq, Al-Maktab al-Islāmī, 1st ed., Beirut 1405 AH.
19 - Ibn Kathīr, Ismāʻīl: Al-bidāya wa an-nihāya, Dār Hijr, 1st ed., Cairo 1417 AH.
20 - Mahfoud, Mohamed: Tarājim al-mu’allifīn at-tunisiyyīn, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., Beirut 1982.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 67 - 80
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

القضايا الاجتماعية المعاصرة في المسرحيات العربية النيجيرية

بشير أمين
جامعة ولاية كوغي، أنيغبا، نيجيريا

الملخص:

لقد أصبح المثقف العربي في نيجيريا عضواً بارزاً في المجتمع الذي يعيشه حيث يشارك في تنمية المجتمع وإصلاح بعض الأوضاع القبيحة فيه. يهدف هذا البحث إلى الكشف عن القضايا الاجتماعية المعاصرة التي تعالجها المسرحيات العربية النيجيرية. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي لإنجاز هذه الدراسة، حيث تمّ دراسة موضوعات مختلفة في ظل المؤثرات الاجتماعية، ووصفها وصفاً دقيقاً. وفي آخر المطاف، توصلت الدراسة إلى أن مؤلفي المسرحية العربية في نيجيريا بذلوا قصارى جهدهم في معالجة القضايا الاجتماعية المعاصرة لتنمية المجتمع النيجيري وإصلاح الأوضاع الفاسدة والأخلاق الباطلة فيها، وأن القضايا الاجتماعية التي تعالجها على صلة مباشرة بما يحدث واقعياً في نيجيريا. وتتمّثل تلك القضايا في الفساد بأنواعه السياسي، والأكاديمي، والإداري، والأمني، والقانوني، وقضية والاتحاد، والتعصب، ورواتب الموظفين والمتقاعدين، وقضية الجوع وضيق العيش، وقلة المساواة، ومتابعة كرة القدم. وأخيراً اقترح الباحث طرق مختلفة لحل هذه الأمراض الاجتماعية التي تؤثر سلباً على تقدم دولة نيجيريا.

الكلمات الدالة:

نيجيريا، المعاصرة، الأدب والمجتمع، الأدب العربي، المسرحية.

Contemporary social issues in Nigerian Arabic plays

Bashir Ameen
Kogi State University, Anyigba, Nigeria

Abstract:

The Nigerian Arabic literary writers have become prominent members of the society and they contribute positively to the development of the society by condemning some bad characters and behavious in the society through their literary writings. This research aimed to investigate some contemporary social issues that were addressed in Nigerian Arabic plays, to know the relevancy of

تاريخ الاستلام: 2021/7/26 - تاريخ القبول: 2021/8/19
ameenbashir46@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

these literary writers in the society. The researcher used descriptive approach to complete this study, where many social events were explained and described accurately. The results of the research revealed that, the contemporary social issues that were discussed in these plays are related directly to what is actually happening in Nigeria presently, such as Academic Corruptions, insecurity, inequality, inadequate Unity, Sentiments, Salaries of workers and retirees, hardship and hunger, and watching of football among others. Lastly, the researcher has suggested various ways to overcome these social challenges so that Nigeria can have a peaceful society.

Keywords:
Nigeria, Contemporary, Literature and Society, Arabic Literature, Play.

المقدمة:

كان الأدب العربي النيجيري في العصور القديمة تقليدا للأدب العربي القديم، والهدف الذي يشجّع العلماء والأدباء على الأدب تعليماً وتعلّماً هو نشر الدين الإسلامي، لم يشاركوا في القضايا الاجتماعية في أول الأمر لأن الغرض الأساسي من تعليم اللغة العربية وآدابها هو الغرض الديني، وأخذوا ينتجون على هذا النحو، وألفوا كتباً كثيرة في شتى الموضوعات الدينية. ولما قامت الحركة الإصلاحية الفودية في القرن التاسع عشر الميلادي بدأ العلماء يتناولون القضايا الاجتماعية والسياسية في أشعارهم، وقد بذل العلماء جهداً محموداً في هذا الاتجاه. ولما دخل المستعمرون هذه الديار في القرن العشرين قام كثير من الأدباء بنقد القضايا الاجتماعية والسياسية التي حدثت في نيجيريا، واشتكى بعضهم من الظلم الاستعماري، وانعدام الحرية، وكان كلّ ما يعالجونه حينذاك يعالجونه بالشعر دون النثر الفني. وفي أواخر القرن العشرين ازداد اهتمام الأدباء بالنثر الفني وكتبوا روايات ومسرحيات وقصص وسير كثيرة، وكانت الموضوعات المعالجة في هذه المكتوبات النثرية تميل إلى القضايا الدينية والسياسية والاجتماعية والإفريقية والعالمية. يسلط هذا البحث الضوء على القضايا الاجتماعية في المسرحيات العربية النيجيرية حيث شارك الأديب العربي

النيجيري مشاركة إيجابية في تنمية المجتمع وتطويره عبر إبداعيته الأدبية، وقدم شعوره وعواطفه حول القضايا الاجتماعية العصرية، ومن تلك القضايا التي يتناولها: الفساد بأنواعه السياسي والأكاديمي والإداري والقانوني والأمني، كما يصور قضية الاتحاد والرواتب والجوع وكرة القدم، وبعض الأخلاق الباطلة والصفات الشنيعة التي تميز بها البعض في المجتمع النيجيري.

1 - تطور المسرحية العربية:

تعتبر المسرحية جنساً من الأجناس الأدبية التي ظهرت في الآداب الغربية منذ وقت طويل، ولم يكن لها وجود في الأدب العربي القديم لأسباب دينية وثقافية وفنية، فظل غريباً عن الأدب العربي لا يألفه ولا يعرفه حتى علِمه من الأدب الغربي عن طريق المشاهدة والنقل فبهت من الذين درسوا الآداب الغربية أو زاروا البلاد الأجنبية[1]. فلما جاء العصر الحديث قويت الصلة بين آداب اللغة العربية وغيرها من الآداب الأوروبية حيث اطلع العديد من أدباء اللغة العربية على آثار الأدب الغربي وفنونه المتنوعة الشعرية والنثرية. وبعد ذلك بذل بعض الأدباء المحدثين قصارى جهدهم بترجمة ما أعجبوا من مسرحيات الغرب إلى العربية من أمثال مسرحيات وليم شكسبير (William Shakespeare) "تاجر البندقية، وعطيل، وهاملت" التي نقلها خليل مطران، وازدادت حركة الترجمة نشاطاً بعد أن أنشئت العديد من المسارح في البلاد العربية كالمسرح الذي أنشأه يعقوب صنوع المصري عام 1876م، وكذلك قام يوسف وهبي بتمثيل ما يقرب من مائتي مسرحية مترجمة ومؤلفة[2]. وخلاصة القول، لقد ساهمت حركة الترجمة مساهمة جبارة في تطوير المسرحية العربية في صقل أذواق العديد من الأدباء وتنمية مواهبهم الفنية فنسجوا على منوال تلك المسرحيات الغربية التي أعجبوا بها، ونتيجة لذلك، نهج أولئك الأدباء على منهج الغرب في تأليف المسرحية العربية الأصلية. وأفاد التاريخ أن أوّل أديب عربي أدخل الفن المسرحي في البلاد العربية هو مارون النقاش الذي قدم مسرحية "البخيل" 1847م، وهي من مسرحيات موليير[3]. وذهب بعض النقاد إلى أن

جهوده هذه كانت ميلاداً مؤقتاً للمسرح العربي، ومجرد انبثاق إلى الوجود، ومحاكاة لظواهر فنية رآها المثقفون العرب في بلاد أوروبا، فاستوردوها استيرادا إلى بلادهم[4]. ومعظم الأدباء العرب الذين قدموا محاولاتهم في الفن المسرحي في أول الأمر كانوا يعتمدون اعتماداً كبيراً على المسرحيات التي تستمد أحداثها من التاريخ الإسلامي العربي، ومن الفتوحات الإسلامية، ومن البيئات العربية الإسلامية وحياتها الاجتماعية والسياسية. وكانت المسرحيات التي كتبوها عهدئذ مكتوبة شعراً ونثراً. ومن أوائل الذين ألفوا المسرحية العربية على مستواها الأدبي والفني "توفيق الحكيم" و"إبراهيم رمزي" و"أحمد خليل القباني" و"محمود تيمور" و"عبد الستار أفندي"[5]، وغيرهم من أوائل كتّاب المسرحية العربية في العصر الحديث.

2 - ظهور المسرحية العربية في نيجيريا:

ظهرت المسرحية النيجيرية في اللغات المحلية منذ زمن طويل، ويرجع بدايتها إلى الدين الوثني والآثار السحرية القديمة كما كانت الحال عند الإغريق واليونان والرومان وغيرها من الأمم التي اشتهرت بالمسرحية الوثنية والأساطير، وبعد هذه المرحلة انتقلت حركة المسرحية إلى مرحلة التمثيل، ثم حركة الكتابة حيث أن الكتّاب يصورون الأحداث الدينية والاجتماعية والتاريخية الجارية في المجتمع في المسرحيات التي كُتبت باللغات المحلية كالهوسا، واليوربا، والإيبو. وفي الخمسينات من القرن العشرين زاد اهتمام الأدباء بكتابة المسرحية الإنجليزية بصورتها الفنية وشكلها الأدبي[6].

أما في الثقافة العربية النيجيرية فقد بدأت المسرحية بالحركة التمثيلية وذلك بظهور المدارس العربية النظامية في طليعة النهضة العربية الحديثة في نيجيريا، وهذه المدارس انتشرت في أنحاء الدولة منذ أربعينيات القرن العشرين، وكان الطلاب يقومون بعروض تمثيليات هادفة أيام المناسبات والأعياد الإسلامية وحفلات التخرج[7]. ومن حيث التأليف، بدأت عناية الأدباء في كتابة المسرحية العربية في أواخر القرن العشرين، ومن العوامل التي دفعت إلى ذلك؛ البعثة العلمية،

وانتشار المدارس العربية، والجامعات، والمكتبات، والمطابع العربية، والشبكات العالمية وغيرها. وكان أوّل أديب نيجيري كتب مسرحية عربية الأستاذ الدكتور زكريا حسين حيث كتب "العميد المبجَّل" عام 1994م، وبعد ذلك كتب مسرحيتي "التاجر وصاحب المطعم" 2005، و"الطبقة العليا" 2006. ومن الذين أسهموا في فن المسرحية العربية ما يلي:

1 - الأستاذ مسعود عبد الغني أديبايو (Adebayo) كتب مسرحية "أستاذ رغم أنفه" عام 2003م.

2 - الدكتور عبد البارئ أديتنجي (Adetunji) كتب مسرحية: "بقاءٌ مقدَّرٌ" عام 2005م.

3 - الأستاذ أحمد الرفاعي سعيد كتب مسرحية "العجيب والنجيب" 2005م.

4 - الدكتور عبد الغني ألبي أديبايو (Alabi Adebayo) وله سبعُ مسرحيات، وهي: "قد غارت النجوم"، 2005م، و"المتابعة" و"الاتحاد" 2012م، و"الإلوري الإمام المجاهد" عام 2014م، و"الأدبي الواعظ المجِدِّد" عام 2014م، و"الذخيرة" عام 2014م، و"المجاعة" عام 2016م، و"االعقيدة الحديثة" عام 2019م.

5 - إبراهيم الغمبري (Gambari) له مسرحية شعرية "تحت الظِّل الممدود" عام 2008م، و"جلالة القاضي" عام 2011م.

6 - الأستاذ الدكتور كمال الدين بالوغن (Balogun) أصدر "رحلة البحث عن الإنسان" عام 2009م.

7 - جميل عبد الله الكنوي كتب عام 2010م مسرحيات "عالم الشهادة"، و"يقظة الشيوخ"، و"الزجاج المنصدع"، و"تودَّد الجارية".

8 - السيد إبراهيم لَيْرَيْ (Lere) له مسرحية "الطالب المغتر" عام 2011م.

9 - عبد القادر قاسم الإمام: له مسرحية "متى أصير كبيراً" عام 2012م.

10 - موسى محمد الجامع الفلاني كتب "رحلة إلى مصر" عام 2013م.

11 - يحيى عمر التنكوي (al-Tankewiy) كتب مسرحية شعرية وهي "فرحة التوبة" عام 2014م.

12 - أبو مغفرة إبراهيم عيسى له مسرحية شعرية سماها "الدنيا" 2014م، و"وأريما" 2018م.

13 - الدكتور عبد الرفيع عبد الرحيم أَسَلَيْجُو (Asalejo) كتب "زارع الشوكة" 2015م.

14 - الدكتور مرتضى عبد السلام الحقيقي له مسرحية "السيد المحاضر" عام 2015م.

15 - عبد الفتاح عبد الرحيم كتب مسرحية "الحصاد" عام 2015م.

16 - الدكتور أيوب إسحاق بأويي له مسرحية "الأسرة الفاضلة" عام 2020م.

وهناك محاولات كثيرة في كتابة المسرحية العربية في بعض الجامعات النيجيرية حيث يقدم الطلبة مسرحية مقامة البحث العلمي، لنيل شهادة الليسانس في اللغة العربية، وفي جامعة عثمان بن فودي صكتو كُتبت مسرحيات عربية كثيرة لهذا الغرض ومنها ما كتبه إسحاق سعد في مسرحيته "الصبر وعاقبته" عام 1987م، وكتب طاهر شعيب سليجاَ "العلم أصل كل خير" عام 1988م، وكتب بخاري شيخ مسرحية "دعوة الحق" عام 1996م، وكتب يحيى محمد مسرحية "لا تظهر الشماتة لأخيك" عام 2000م، ثم كتب شاب عمر رابه مسرحية "جزاء سيئة سيئة مثلها" عام 2000م. وما زالت هذه المسرحيات مخطوطة، وهناك محاولات جادة في كل من جامعة أحمد بلو بزاريا، وجامعة بايير وكنو، وجامعة ميدغري، وجامعة إلورن وغيرها.

3 - مفهوم القضايا الاجتماعية:

يقصد بالقضايا الاجتماعية الظروف والصعوبات السائدة في المجتمع نتيجة التفاعل بين أفراد المجتمع، أو الأمور التي تعالج نشاط الإنسان وإنتاجه وعلاقاته وقيمه في المجتمع، وتعالج المجتمع وتركيبته في سعيه لتحقيق وجوده وإشباع حاجاته المادية والاجتماعية والروحية[8]. إضافة إلى ذلك، تشمل القضايا الاجتماعية كالصراع الاجتماعي والمعاناة الاجتماعية، وتشير أيضا هذه القضية بأنها تؤثر على شريحة كبيرة من الأفراد داخل المجتمع، فغالباً ما تكون نتيجة توسع

هذه العوامل سبباً في صراع الآراء والتي ينظر لها بأنها قضية أخلاقية في الحياة الشخصية والعادات الاجتماعية. وهذه القضايا تدخل ضمن دراسة الحياة الاجتماعية من حيث مستوى الحياة، والمستوى الحضاري، والتكون المهني، والتنظيمات المهنية، أو دراسة طريقة ملء الفراغ، والنظام السياسي والإداري والمالي والقانوني، ودراسة صور الانحراف والجنوح والأمراض الاجتماعية(9).

4 - علاقة الأدب بالمجتمع:

إنّ العلاقة بين الأدب والمجتمع علاقة قوية متماسكة، ويصعب نشأة الفن الأدبي بمعزل عن المجتمع، وكلّ ابتكارات الأديب وانفعالاته وشعوره المختلفة تكون من تجاربه في البيئة التي يعيشها، وهو يقتبس صوره وقيمه من الثقافات التي نشأ وترعرع بها منذ صغره. فيجب على الأديب ألا يكتب أدبه لنفسه وإنما يكتبه لمجتمعه الذي يحاول أن يخاطب أفراده، يخاطبهم بما يحسون ويشعرون، وكلّ ما يقول الأديب عن فرديته المطلقة ليس فيه من الصحة ما يعكس المجتمع. ومعنى ذلك أنّ الأديب يعكس مشاعر مجتمعه وبواعثه ونوازعه من جهة ويذيع أدبه وينشره بين أفراده من جهة ثانية(10).

وتاريخ العلاقة بين الأدب والمجتمع يعود إلى العصور القديمة جداً، ويمكن القول إنها ترجع إلى الزمان المجهول الذي بدأ الإنسان فيه يعبّر عن أفكاره بصوره التخييلية، وقد يكون حكماء اليونان القديم هم من أوائل الذين عبروا عن هذه العلاقة في خطاباتهم الفلسفية والأدبية ثمّ جاء اللاحقون على إثرهم واحداً تلو الآخر(11). وأيضا تغطي هذه القضية مساحة واسعة في الآداب الإغريقية والرومانية، ومنذ القرن الثامن عشر الميلادي، بدأت التخصصات المعرفية تأخذ مكانها جنباً إلى جنب مع اتساع دائرة التخصص في الأدب الاجتماعي وتمّ دراسة مظاهر النشاط الإنساني الفردي والجماعي في التصويرات الأدبية، إلى جانب دراسة بنية المجتمع، ونظمه وقيمه وتنظيمه كما كان الأمر في فروع علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الاجتماعية (Social Anthropology) وفروع علم النفس والعلاقات العامة(12). وفي العصر الحديث ازداد اهتمام الأدباء والنقاد

العرب في الربط بين الأدب والقضايا الاجتماعية في تصوراتهم الأدبية شعراً كان أو نثراً، لأن العصر الذي عايشه أولئك الأدباء عصر الصراع ومن واجب الأديب أن يصارع مع أمته، وأن يكون جزءاً حيوياً في هذا الصراع بل جزءاً متداخلاً فيه، يستمد منه بواعثه وأفكاره ومبادئه، ويرتبط به ارتباطاً قوياً متصلاً[13]. لقد بذل الأدباء جهداً كبيراً في تطوير هذا الاتجاه الأدبي فتناولوا قضايا ظلم الاستعمار، والحرية، والخوف، وضيق العيش، والفساد، وغيرها من القضايا الاجتماعية الحديثة التي تم معالجتها في العصر الحديث.

5 - القضايا الاجتماعية في المسرحيات العربية في نيجيريا:

أسهم الأدب العربي النيجيري في أجناسه المختلفة في تشكيل الوعي البشري وتعديل الاتجاهات وتشكيل مسارات تدفع الناس نحو سلوك معين. فقد أصبحت قضية الأدب والحياة الاجتماعية من أغلب القضايا التي يثيرها الأدباء في هذه الديار حيث رأوا أنه من مسؤولياتهم المشاركة في إصلاح المجتمع عبر ابتكاراتهم الأدبية. وقد بذل الأدباء المعاصرون جهداً كبيراً في الربط بين شعورهم وأحاسيسهم وعواطفهم الأدبية والقضايا الاجتماعية النيجيرية. وقاموا بنقد بعض الأخلاق الباطلة والصفات القبيحة الشائعة في المجتمع، ثم قدّموا اقتراحات قيّمة لحل هذه المشكلات الاجتماعية. وقلما تجري مشكلة من هذه القضايا إلا ويشكون منها، فمن الجوانب الاجتماعية التي يعالجها الأديب في المسرحية العربية، الفساد، والأمن، و التعليم، والاتحاد، وضيق العيش، والجوع، وتعدد الزوجات، والعنف الأسري، وقضية التشدّد في الدعوة من قبل بعض الدعاة والسلفيين المحدثين، وغيرها من الأبعاد الاجتماعية.

6 - قضية الفساد في المسرحيات العربية في نيجيريا:

الفساد ظاهرةٌ عامةٌ ترتبط بمعظم المجتمعات الإنسانية بصرف النظر عن درجة تقدمها الاقتصادي أو تصنيفاتها على سلم التنمية، فالشعب النيجيري كغيره من الشعوب، يُوجد فيه الفساد بأنواعه الخلقي والفكري. والفساد في نيجيريا، له مظاهر كثيرة وصور عديدة ومسالك متنوعة، ومن أشهرها الاختلاس، والرشوة،

وسوء استخدام السّلطة والصّلاحيات، والمحسوبية، والإسراف في استخدام المال العام، والمبالغة في إقامة المناسبات، والمبالغة في تقدير التكاليف للعقود والمناقصات، وأخذ الأموال من الطلبة لأجل النّجاح في الامتحان(14)، وسوء توظيف الأموال، وإقامة مشاريع وهميَّة، وكتمان معلومات حقها أن تكون معلومة ومعلنة، سواء في شأن مالي أو وظيفي، والعبث بالوثائق والمستندات والقرارات وعدم احترام العمل وأوقات الدوام حضوراً وانصرافاً. والفساد يؤثر سلباً على الدولة، ولذلك لم تتقدم الدولة لأن نعمتها العزيزة يسرقها بعض المسئولين. وهذا ممّا دفع الأدباء إلى نقد الفساد ومظاهره في نيجيريا عبر مؤلفاتهم الأدبية، ومثلوا كيف يشارك أفراد المجتمع في الفساد ومساندة المفسدين.

7 - الفساد في المسرحيات العربية في نيجيريا:

مثلت المسرحية العربية النيجيرية مظاهر الفساد بكل أنواعه، وسنقتصر في هذا المقام على الفساد في المؤسسات التعليمية، وهو كغيره من أنواع الفساد له مظاهر كثيرة وصور عديدة ومسالك متنوعة، يعرقل جهودَ التغيير نحو الأفضل؛ بل إنّه يقوِّض المؤسسات التعليمية في هذه الديار. وقد أصبح هذا النوع من الفساد منتشراً في عصرنا الراهن. وأسهم الأدباء إسهاماً كبيراً في محاربة الفساد والمفسدين في المجتمع وذلك بما صوروا من الأنواع الشائعة في المؤسسات التعليمية في نيجيريا. وفيما يلي بعض المسرحيات التي تناولت هذا المرض:

أ - مسرحية "العميد المبجل":

تُعدّ هذه المسرحية أفضل مثال لمحاربة الفساد الأكاديمي والتوعية المنظمة وتبصير الناس بحقوقهم وتشجيعهم على المساعدة وكشف المفسدين وفضحهم في الساحات الأكاديمية النّيجيرية. فقد تناولت كثيراً من عادات سيئة وخصال خبيثة لدى بعض المحاضرين في الجامعات النيجيرية، والمعاهد العليا والكليات التربوية. والفساد في هذه المسرحية يتمّثل في تصرفات البطل "الأستاذ آخُلِي" الذي كان غارقاً في الفساد(15).

ب - مسرحية "زارع الشوكة":

تعالج المسرحية قضية الفساد كما يحدث واقعياً في الأوساط الدّراسية في هذه البلاد، في معاهدها العلمية من الجامعات وكلية التربية بل وفي بعض المدارس الثّانوية أيضا، ويتكوّن الفساد في المسئولين وبعض المحاضرين، وبعض الطلاب، والموظفين الإداريين، شارك كلّهم في الفساد بصور مختلفة(16).

ج - مسرحية "السيد المحاضر":

تتناول هذه المسرحية قضية الفساد في إحدى الجامعات الخيالية، فبطل المسرحية دَنْدَيْ (Dende) جاء من أسرة فقيرة، لكنه طالب متميز بين زملائه، تخرّجِ من الجامعة بتقدير ممتاز، فاقترح أعضاء التدريس في القسم على توظيفه، فوُظفَ محاضراً بالجامعة نفسها. بدأ يحاضر في الجامعة، ويشارك في أنواع الفساد ومساندة المفسدين(17).

د - مسرحية "رحلة البحث عن الإنسان":

حاولت هذه المسرحية معالجة عدة قضايا اجتماعية من زوايا مختلفة، ومن تلك القضايا التي تناولتها المسرحية الفساد بأشكاله السياسي، والأكاديمي والإداري. ومن حيث الفساد الأكاديمي ضرب عن عادات بعض المحاضرين(18).

هـ - قضية الجوع وضيق العيش:

ومن القضايا التي تناولتها المسرحيات العربية النيجيرية الجوع وضيق العيش في وقت الركود الاقتصادي (Economic recession) عام 2016م. فقد عجزت الحكومة عن دفع الرواتب للموظفين. ومسرحية "المجاعة" خير مثال في معالجة هذه القضية، حيث تصور معاناة الموظفين الحكوميين من الشدائد جراء إيقاف رواتبهم وعدم الاهتمام الذي يلقونه من الساسة الذين وعدوهم برعاية الأمانة. وقد مثّل كاتب المسرحية هذه المعاناة كما حدثت في أرض الواقع(19).

وفي مسرحية "رحلة البحث عن الإنسان" تحدث المؤلف عن قضية الجوع في البلاد حالياً ويتمثل ذلك في الحوار بين السائل والفلاح في القرية(20).

و - قضية متابعة كرة القدم:

يعالج كاتب المسرحية قضية اجتماعية معاصرة في العالم كله، وهي مشاهدة كرة القدم، ومتابعة اللاعبين في نوادٍ مختلفة. وقد أصبحت هذه العادة شائعة في جميع الدول دون استثناء حيث تجدٍ معظم الشباب والشيوخ يقضون وقتاً طويلاً في مشاهدة كرة القدم وينفقون أموالهم في متابعة اللاعبين والمراهنة عليهم. وأحياناً يقوم البعض الآخر بتدريب أنسفهم على لعبة كرة القدم ويتمنون أن يكونوا من لاعبي كرة القدم العالميين. ومن العجب أن كثيراً من الشّيوخ والنساء يشاركون مشاركة فعّالة في هذا العمل وينفقون عليه أموالاً طائلة بطرق مختلفة. فقد قام بعض كتّاب المسرحية العربية في نقد هذه العادة الشّائعة في المجتمع النيجيري خاصة، وقد أشاروا إلى بعض سلبياتها في المجتمع وفي حياة الشّباب والطّلاب والعاملين على حد سواء. ومن المسرحيات العربية النّيجيرية التي تناولت هذه القضية مسرحية المتابعة(21).

تعالج هذه المسرحية كرة القدم التي أصبحت أشهر اللعب على المستوى العالمي، وأصبح اللاعبون المتميزون من أكثر الناس أموالا وشهرةً في عصرنا الراهن، وهذا من العوامل التي تشجّع الشباب على متابعة كرة القدم، يلعبون بها، ويشاهدون حركاتها. والشعب النيجيري لا يقتصر على هذه العادة، بل يكرسون أوقاتهم عليها بشكل لافت للانتباه، ومشاهدة هذه الكرة تؤثر سلباً في حياة الطلاب في جميع المراحل الدراسية في نيجيريا. وفي هذه المسرحية تمثل هذه العادة في تصرفات بعض الطلاب في المدرسة الخيالية وعلى رأسهم "فواز" و"إسحاق"، لقد كانا يقضيان أوقاتهما في مشاهدة كرة القدم، ولا يحضران الفصل للتعلم، وفي بعض الأحايين ينصرفان قبل الدوام، وحينا آخر يتأخران عن الذهاب إلى البيت لأجل مشاهدة كرة القدم واللعب بها. وأثر هذا السلوك في حياتهما الدراسية بحيث لا يفهمان شيئاً من الدراسة، ولا يعرفان أين وصل المدرسون في جميع المواد.

وكان والد إسحاق يتابع حركاته في البيت وفي المدرسة، ويسأله عن الدروس والواجبات، والحوادث الجارية في المدرسة، ثم اكتشف غيابه عن المدرسة

وعدم اهتمامه بالدروس، وذهب إلى عميد المدرسة وأمره بتأديبه بالعقوبات المناسبة، فأمر العميد أحد المدرسين القيام بهذا الدور، فضربه ضرباً مبرحاً. فغير سلوكه بقطع الصداقة بينه وبين زميله فواز، ثم نجح في الامتحان. أما فواز فلا يزال يستعمل أوقاته في مشاهدة كرة القدم، واللعب بها، ولا يبالي والديه في مراعاة سلوكه، ولما جاء الامتحان، لم يستطع أن يجيب عن أسئلة الاختبار، لأنه دخل قاعة الامتحان بدون استعداد. فغش، حيث أخرج ورقة مكتوبة فيها نقاط وثيقة الصلة بالمادة. فقامت لجنة التأديب بفصله عن المدرسة[22]. وأخيراً اقترح صاحب المسرحية أنه يجب على الآباء والأمهات العناية بأمور أولادهم، وإرشادهم نحو الطريق المستقيم.

فقد حاول الكاتب تصوير مرآة صادقة لما يحدث لدى بعض الطلاب في المدارس والجامعات النيجيرية، حيث أنهم يسرفون في تكريس أوقاتهم في متابعة كرة القدم، ولا يحضرون الفصل أو يراجعون دروسهم. والآباء والأمهات مشتغلون بأمور أخرى تمنعهم المتابعة الكافية لأحوال أبنائهم في مدارسهم وجامعاتهم مما يقوم الشباب الذين هم سادة المستقبل بتصرفات سيئة ذات عواقب مهلكة ليس للأفراد فحسب بل للمجتمع بكامله.

الخاتمة:

يتضح من هذه الدراسة أن للمسرحيات العربية النيجيرية دورا كبيرا في معالجة القضايا الاجتماعية بطرق مختلفة، وكانت القضايا المعالجة أعلاه صورة واضحة، ومرآة صادقة لما يحدث في نيجيريا، حيث إن الأدباء مثلوا الأحداث الاجتماعية الواقعية في تعبيراتهم وعواطفهم الأدبية، وجميع الأخلاق الباطلة والخصال الخبيثة التي مثلوها في هذه المسرحيات التي كانت ولا تزال تحدث في نيجيريا. وهذا يدل على أن الأديب العربي النيجيري يعد عضواً فعالا في المجتمع، وقد أسهم مساهمة جبارة في تنمية مجتمعه وإصلاحه وتغيير الجوانب القبيحة التي تؤثر سلبا في المجتمع من خلال ابتكاراته الأدبية.

الهوامش:

1 - أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار التقوى، القاهرة 2019م، ص 553.

2 - رمضان سعد القماطي: الأدب والنصوص والبلاغة والنقد، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط3، بنغازي 2001م، ج2، ص 208.

3 - لقد اعتمد فنون السيرك على الكوميديا المرتجلة الإيطالية، واستمد روح هذه الأشكال المسرحية الشعبية وأدخلها في بعض أعماله.

4 - علي الراعي: المسرح في الوطن العربي، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت 1978م، ص 65.

5 - المرجع نفسه، ص 72.

6 - عبد الغني أديبايو أليي: القصة والمسرحية، تاريخ وأصول، مطبعة المضيف، ط2، إلورن 2015م.

7 - المرجع نفسه، ص 141.

8 - محي الدين صابر: من قضايا التنمية في المجتمع العربي، المكتبة العصرية، ط2، بيروت 1987م، ص 151.

9 - محي الدين صابر: التغير الحضاري وتنمية المجتمع، منشورات المكتبة العصرية، ط1، بيروت 1962م، ص 249.

10 - شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف، ط9، القاهرة 1962، ص 191.

11 - آزاده منتظري وآخرون: "النقد الاجتماعي للأدب نشأته وتطوره"، مجلة إضاءات نقدية، السنة الثانية، العدد السادس، 2012م، ص 156.

12 - محي الدين صابر: المرجع السابق.

13 - شوقي ضيف: المرجع السابق، ص 191.

14 - Nkem Dora Akunyili: Re-branding of the Nigerian University, 39th Convocation Lecture of the University of Nigeria, Nsukka (UNN), Thursday August 5, 2010, pp. 12.

15 - زكريا حسين: العميد المبجل، دار النور، ط1، أوتشي 1415هـ- 1994م.

16 - عبد الرفيع عبد الرحمن أسليجو: زارع الشوكة، مطبعة المضيف، ط2، إلورن 2015م.

17 - مرتضى عبد السلام الحقيقي: السيد المحاضر، مطبعة المضيف، ط1، إلورن 2015م.

18 - كمال الدين بالوغن: رحلة البحث عن الإنسان، دار التوفيق، ط1، إلورن 2009، ص 74-75.

19 - المرجع نفسه، ص 32- 33.

20 - عبد الغني أديبايو ألبي: المجاعة، مطبعة المضيف، ط1، إلورن 2016، ص 12- 13.

21 - عبد الغني أديبايو ألبي: المتابعة، (Kewudamilola)، ط1، إلورن 2012م.

22 - المرجع نفسه، ص 22.

References:

1 - Albī, ʻAbd al-Ghānī Adībāyū: Al-majāʻa, Maṭbaʻat al-Muḍīf, 1st ed., Ilorin, Nigeria 2016.

2 - Albī, ʻAbd al-Ghānī Adībāyū: Al-mutābaʻa, Maṭbaʻat al-Muḍīf, 1st ed., Ilorin, Nigeria 2012.

3 - Albī, ʻAbd al-Ghānī Adībāyū: Al-qiṣṣa wa al-masraḥiyya, tārīkh wa uṣūl, Maṭbaʻat al-Muḍīf, 2nd ed., Ilorin, Nigeria 2015.

4 - Al-Ḥaqīqī, Murtaḍā ʻAbd al-Salām: Al-Sayyid al-muḥāḍr, Maṭbaʻat al-Muḍīf, 1st ed., Ilorin, Nigeria 2015.

5 - Al-Qamāṭī, Ramaḍān Saʻd: Al-adab wa an-nuṣūṣ wa al-balāgha wa an-naqd, 3rd ed., Benghazi 2001.

6 - Al-Rāʻī, ʻAlī: Al-masraḥ fī al-waṭan al-ʻarabī, Ālim al-Maʻrifa, Kuwait 1978.

7 - Al-Zayyāt, Aḥmad Ḥasan: Tārikh al-adab al-ʻarabi, Dār al-Taqwā, Cairo 2019.

8 - Aslījū, ʻAbd al-Rafīʻ ʻAbd al-Raḥīm: Zāriʻ ash-shawka, Maṭbaʻat al-Muḍīf, 2nd ed., Ilorin, Nigeria 2015.

9 - Bālūghan, Kamāl al-Dīn: Riḥlat al-baḥth ʻan al-insān, Dār al-Tawfīq, 1st ed., Ilorin, Nigeria 2009.

10 - Ḍayf, Shawqī: Fī an-naqd al-adabī Dār al-Maʻārif, 9th ed., Cairo 1962.

11 - Idrīs, Zakariyya: Al-ʻamīd al-mubadjil, Dār al-Nūr, 1st ed, Uchi, Nigeria 1994.

12 - Muntaẓarī, Āzādeh et al.: An-naqd al-ijtimāʻī li al-adab nash'atuhu wa taṭawwuruhu, Majallat Iḍā'āt naqdiyya, 2nd year, Issue 6, 2012.

13 - Ṣābir, Muḥyi al-Dīn: At-taghayyur al-ḥaḍārī wa tanmiyyat al-mujtamaʻ, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 1st ed., Beirut 1962.

14 - Ṣābir, Muḥyi al-Dīn: Min qaḍāyā at-tanmiyya fī al-mujtamaʻ al-ʻarabī, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 2nd ed., Beirut 1987.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 81 - 99
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

تجليات المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي

ولي بهاروند
جامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران

الملخص:

لم يأت الإنسان إلى هذا العالم ليعيش حياة شبيهة بالحيوان، ولكنه جاء ليستخدم الحياة البشرية لإكمال حياة الإنسان. إذا نظر الإنسان إلى ذاته السماوية وعرف نفسه كاملا، يستنبط أنه قد جاء من عالم الرحمة والكرم والعلم والنور. إذا بحث الإنسان عن مفاهيم قيّمة مثل المعرفة، والإحسان، وغيرها، سببه في هذا أنّه يرى نفسه من جهة قادما من عالم الكمال، ومن جهة أخرى يجد هذه القيم تتناسب مع مكانتها الإنسانية العالية. أحمد شوقي هو أحد الشعراء الذين يعكسون بوضوح المفاهيم الإنسانية في شعرهم وفي ضوئها يؤثرون تأثيرا كثيرا في المتلقي. في هذا البحث الوصفي - التحليلي، يسعى الباحث إلى دراسة المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي وتحليل المعاني الكامنة فيها، وقد تبين في هذا المقال أنّ أحمد شوقي استخدم التعاليم القرآنية والسردية والتاريخية للتعبير عن المفاهيم الإنسانية بتوظيفه الكلمات السلسة والعذبة كما اقتبس من الحكم والأمثال. كما يوضح هذا البحث أنّ المجتمع الذي تحطمت فيه الأخلاق، يجب أن يحزن عليه من وجهة نظر شوقي. يشير هذا البحث أيضا إلى أنّ أحمد شوقي في التعبير عن الرذائل الأخلاقية يتحدث كثيرا عن الأضرار الاجتماعية ويعالج العواقب المؤسفة التي تظهر في ضوء هذا الفجور.

الكلمات الدالة:

المفاهيم الإنسانية، الشعر، المجتمع، أحمد شوقي.

The manifestations of human concepts in the poetry of Ahmad Shawqi

Vali Baharvand
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Abstract:

Man did not come to this world to lead an animal-like life, but came to perfect human life. If man is in search of valuable concepts such as gaining knowledge, charity, and so on, it is because he sees himself emerging from the world of perfection, and he sacrifices his animal desires to achieve these values.

تاريخ الاستلام: 2021/7/31 - تاريخ القبول: 2021/8/27
v.baharvand@scu.ac.ir
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

One of the poets who clearly reflects human concepts in his poetry is Ahmad Shawqi. In this descriptive-analytical study, the author intends to study human concepts in Ahmad Shawqi's poetry. This article shows that Ahmad Shawqi, has used Quranic, and historical teachings and expressed them by applying fluent words. In Shawqi's view, a society in where morality is deteriorating, should be mourned. It is worth mentioning that in expressing moral vices, Shawqi speaks more about social harms and deals with the unfortunate consequences that appear in the light of this immorality.

Keywords:

human concepts, poetry, society, Ahmad Shawqi.

المقدمة:

مفاهيم الإنسان جيدة وجديرة بالثناء إلى أن الجميع يمتدحها بكل فكر واتجاه. إذا وصل الإنسان إلى المراحل العليا التي تقوده إلى الكمال، فيجب عليه إظهار المظاهر الإنسانية والأخلاقية والشخصية الروحية. وعندما يصبح الشخص على هذا النحو، يمكنه أن يخلد لنفسه اسمًا جيدًا وأن يبقى دائمًا في القلوب ويحقق المكانة التي يستحقها في حضرة الله، فمن وجهة النظر التي تعتقد بأن الإنسان حيوان، يحتاج إلى الماء والغذاء والمأوى والملبس والهواء. ومن أجل البقاء، يحتاج إلى الماء والغذاء، ولكي يسعى ويتحرك لأجل الوصول إلى ذلك، قد وضع في وجوده الشعور بالجوع والعطش، هو الجوهر السماوي الذي جاء من تلك الدنيا باحثا عن قيم أخرى غير احتياجات الحيوان. إذا نظر الإنسان إلى طبيعته الإلهية وعرف نفسه جيدا، فإنه يدرك أنه جاء من عالم الرحمة والتسامح والكرامة والمعرفة والنور والإحسان والعدالة.

يستهدف الباحث في هذا البحث الوصفي التحليلي دراسة المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي وتحليل المعاني الكامنة فيها. كما يستهدف تعرف الجمهور ببعض أفكار هذا الشاعر العظيم.

يسعى الباحث في هذا المقال إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

1 - ما هي المفاهيم الإنسانية التي عكسها أحمد شوقي في شعره؟

2 - ما هي خصائص المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي؟

لقد خلط أحمد شوقي المفاهيم الإنسانية بالموضوعات الدينية والتاريخية، وهذا الاندماج والتعبير عن هذه التعاليم يدلّ على أنّ الشاعر قد تمسّك بهذه القيم عمليا ودعا الجميع إليها من أعماق قلبه.

لم يعثر الباحث على بحث قد تم كتابته بصورة مستقلة بهذا العنوان حتى الآن، البحوث التي تطرقت إلى شعر أحمد شوقي قد اكتفت بدراسة شعره وخصائص أسلوبه.

1 - نظرة إجمالية في حياة أحمد شوقي وآثاره:

برز شوقي في سماء الأدب العربي، مثل شمس فريدة في مصر. هو أديب لم ير الأدب العربي نظيرا له، وقد اتفق النقاد على هذه المسالة بأنّ شوقي قد أحيا بعبقريته الذاتية روح الأدب العربي الحزينة والمنحطة ولم يظهر شاعر مثل شوقي بعد المتنبي(1). ولد أحمد شوقي عام 1868م في عائلة كان والده من الأكراد وأمه تركية. كما كانت جدته من والده شركسية وجدته لوالدته يونانية. وكان شوقي في الرابعة من عمره عندما التحق بالمدرسة الابتدائية ولم يكن قد بلغ الخامسة عشرة عندما أكمل تعليمه الابتدائي والثانوي، ثم التحق بكلية الحقوق ثم إلى مدرسة الترجمة حيث حصل على الدبلوم. ثم ذهب في عام 1887م إلى فرنسا لمواصلة تعليمه على نفقة خديوي توفيق نجل إسماعيل، ودرس القانون لمدة عامين في مونبلييه، وخلال هذه الفترة قام بزيارة إنجلترا. وعندما التحق بكلية الحقوق وصفه أحمد زكي هكذا: "من بين الذين دخلوا كلية الحقوق، كان هناك شاب نحيف قصير وسيم، كلما نظر إلى الأرض لمدة دقيقة، كانت السماء تنظر إليه لعدة دقائق متتالية، وفي دقيقة واحدة ينظر إلى كل مكان، وكان صامتا رغم حركاته الكثيرة، وكأنه يتحدث إلى نفسه أو إلى عالم الأرواح"(2). بعد عامين، ذهب إلى الجزائر للتعافي من مرضه ومكث هناك لمدة شهر ونصف. ثم عاد إلى فرنسا، ثم رجع إلى مصر عام 1891م وشارك بأمر من الخديوي نائب ممثل مصر في مؤتمر المستشرقين بمدينه جنيف. نُفي شوقي إلى برشلونة عام 1915م وظل

هناك حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي عام 1927م، في الاحتفال الكبير الذي أقيم بدار الأوبرا الملكية، حصل على لقب أمير الشعراء، ومنذ ذلك التاريخ، كرس كل وقته للشعر، ولكن بطريقته الخاصة، وفي السنوات الأربع الأخيرة من حياته اهتم بكتابة المسرحيات. فعكف على قراءة القرآن وكتب الحديث النبوي، وكان يُعجب بالغزالي ومؤلفاته والجبرتي وتاريخه[3]. ودّع شوقي العالم في تشرين الأول / أكتوبر 1932م وهو ينعم بالثروة، وقد حضر جنازته كل الناس حتى رؤساء الدول وواروه التراب في مقبرة حسين شاهين باشا.

أ - شخصية شوقي:

أثرت عوامل مختلفة على شخصيته. كان إنسانا مضطربا وحائرا، ومن النادر أن يحول ميوله وأفعاله إلى جانب واحد. كان لديه ذاكرة رائعة وخيال واسع وشعور دقيق وروح متمردة، وقد اختار أفضل ما لدى كل شاعر، مثلا من أبي نواس وصفه الخمر ومن البحتري وصفه الخيال وطربه ودقته في ترسيم الصور، ومن المتنبي معانيه الرفيعة واختلاطها بالحكمة والأمثال. لقد تأثر أيضا بالأدب الغربي، على سبيل المثال، بحكايات لافونتين وقصائد لامارتين الغنائية. كما تأثر في صراحته المؤلمة من دي موسه وفي مقاطع من مسرحياته من كرني وفي النهاية من فيكتور هوجو تأثر كثيرا. وكانت قريحة شوقي الشعرية قادرة على مجاراة أعلام الشعر في زمن عنفوانه لما يمتلكه من حصيلة لغوية، هذا التمكن اللغوي رأيناه في أكثر من موضع مما أضفى على شعره بعض السمات والخصائص هي[4]: استلهام التراث العربي والوعي بكنوزه، والعاطفة الهادئة المركزة التي تنأى عن الصخب، والاعتماد على الإيقاع الموسيقي اعتماداً واعياً بوظيفته في المعنى. وتدفق الصور الفنية المنبثقة من الصورة العامة للعمل الفني.

ب - آثاره:

يعتبر شوقي من أغنى الشعراء في مجال الأدب. عدد الأبيات التي نظمها هي 11724 بيتا، مرتبة في 376 قصيدة. إضافة على القصائد والمسرحيات، لشوقي آثار منثورة، وفي هذا المجال، لم يحقق نجاحا كبيرا مثلما حقق في أعماله

الشعرية. ومن أهم آثاره الشعرية:

1 - ديوان الشوقيات: يتكون هذا الديوان من أربعة أقسام. الجزء الأول هو سيرة الشاعر الذي تم تنظيمه في القرن التاسع عشر(5). والجزء الثاني من الشوقيات - الذي نُشر عام 1930م - يتكون من ثلاثة أبواب. والجزء الثالث من الشوقيات نشر عام 1936م بعد وفاة الشاعر، والذي يتضمن ثلاث مراثٍ. أما الجزء الرابع فقد نشر عام 1943م، ويتناول أغراض مختلفة، منها الشّعر التعليمي والقصص التي كتبت بلغة الحيوانات.

2 - "كتاب الدول وعظماء الإسلام": صدر هذا الكتاب بعد وفاته عام 1933م، وهو يتكون على معظم الأراجيز التي تحتوي على تاريخ الإسلام ورجاله العظماء.

3 - "المسرحيات": الأعمال التي كتبها الشاعر في آخر حياته منها خمس مآسٍ هي: "مصرع كليوباترا"، "مجنون ليلى"، "قمبيز"، "علي بك الكبير"، "عنترة" و"الست هدى".

جـ - أعماله المنثورة:

1 - ثلاث روايات: - أ) عذراء الهند (1897م)، وتتناول تاريخ مصر القديمة في زمن رمسيس الثاني. - ب) الأدياس (الفرعون الأخير)، الذي كتب عام 1898م، يصور دولة مصر بعد البسماتية الثانية. - جـ) ورقة الأسن (1900م)، وموضوعها سابور ملك فارس.

2 - أسواق الذهب (1932م) وتضم مقالات اجتماعية، معظمهما مليئة بالسجع وتتناول مواضيع مختلفة مثل الحرية وقناة السويس والأهرام الثلاثة والموت.

3 - مسرحية "أميرة الأندلس" التي كتبت عام 1932م.

2 - تجليات المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي:

إن التعبير عن المفاهيم الإنسانية من الموضوعات المهمة عند بعض الشعراء، ينبع من أفكارهم وتجاربهم الحياتية. فكلما زاد تفوق الشاعر وتفكيره، يتقبل القراء والمستمعون كلماته بحرارة ويستخدمونها في الحياة، ومن الشعراء الذين

يعكسون بوضوح مفاهيم الإنسان في شعرهم وترك في ضوئها أثرا متزايدا وخالدا هو أحمد شوقي. إنه في التعبير عن هذه المفاهيم يدعو القارئ إلى فعل الخير، ويبعده عن القبح والخبث. ومن سمات قصائد أحمد شوقي في التعبير عن المفاهيم الإنسانية العالية، استخدام التعاليم القرآنية والسردية والتاريخية بطريقة ما، حيث يمكن لنا أن نرى إلى أي مدى كانت هذه التعاليم مفيدة في تشكيل شخصية هذا الشاعر العظيم. والآن سنتناول بعض تجليات المفاهيم الإنسانية في شعر أحمد شوقي.

أ - الاهتمام بمكانة المعلم والدعوة إلى حب العلم:

إن غياب العلم والمعرفة يخطو إلى الظلمة، ومن يسير بدون نور المعرفة لا يُتوقع منه أن يجد أساسًا جديدًا ويزدهر في الدنيا والآخرة. من لا يبحث إلا عن الدنيا، فعليه بالمال، ومن أراد الآخرة فعليه أن يكتسب العلم، ومن أراد كليهما، لا يزال بحاجة إلى المعرفة واكتسابها، لأن ترك المعرفة سبب الهلاك، وتحقيقها هو سبب الحياة. العمل بدون المعرفة يخطو إلى الظلمة، لأن جوهر ازدهار العمل ووسيلة الوصول إلى الآفاق الجديدة هو المعرفة والوعي. والعمل بدون المعرفة لا يصل الإنسان إلى الهدف، فالإسلام يحترم العلم ويشجع المسلمين على العلم، وآيات القرآن تحث الفكر والأذن والعين للذكاء الكثير. الإسلام أيضا يُلزم الإنسان بدراسة الطبيعة بعناية وسرد أمثلة لعجائبها حتى يتمكن الناس من التحرك نحو العلم واتخاذ خطوة نحو فهم أفضل للعالم. وهذا بلا شك أعظم عمل قامت به مدرسة الإسلام العظيمة في توجيه الناس نحو التقدم العلمي(6)، ومن أهم المفاهيم الإنسانية في فكر شوقي الانتباه إلى مكانة العلم والمعلم، وبما أنه سافر إلى أروبا ودرس ثقافتهم من جهة، ومن جهة أخرى رأى الأمة الإسلامية محرومة من العلم، وهذه بعض النماذج لتلك الأشعار(7).

قم لِلمُعلّمِ وَفِّهِ التَّبجيلا   كادَ المعلّمُ أن يكونَ رسُولا
أعَلمتَ أشرفَ أو أجلَّ مِن الذي   يَبنى ويُنشِىءُ أنفساً وعقولا

سُبحانك اللّهُمّ خيرَ معلمٍ عَلَّمتَ بِالقلمِ القرونَ الأولى

أرسلتَ بالتّوراةِ موسى مُرشدا وابنَ البَتولِ فَعَلَّمَ الإنجيلا

وَفَجَّرتَ يَنبوعَ البيانِ مُحَمَّداً فَسَقَى الحديثَ، وناوَلَ التَنزيلا

وفي هذه الأبيات يولي أحمد شوقي اهتماما لمكانة المعلم وتعلم العلوم. إنه يرى المعلم في المكانة الأولى ويقدم الله باعتباره المعلم الأول ويعتقد أنه نظراً لأهمية العلم والمعرفة، فقد أرسل الله أنبياء بكتبهم إلى الأرض لإرشاد الناس. ومن وجهة نظر شوقي، يتمتع المعلم بمكانة عالية جدا حيث يجب الوقوف أمامه وامتداحه بكل فخر واستحقاق. ويشبه المعلمين بالأنبياء السماويين، لأنهم يعلمون الناس العلم والدين ويثقفونهم على طريق الإنسانية. في الحقيقة أنّ تعاليم المعلم مثل قطرات المطر تروي عطش القلوب وتنشئ المواهب؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ سبب المكانة العالية للعلم في الإسلام هي قيمة عمله التعليمي، تلك الصفة التي يشترك بها مع الله والأنبياء. وفي القرآن آيات قدمها الله لنفسه باعتباره المعلم الأول، وبما أنه اعتبر الإنسان أهلا لخليفته، فقد علمه أن يكون على طريق النمو والتطور، لذلك علمه في الصف الأول الأسماء الإلهية، كما يقول: "وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كلَّها"(8) وأحياناً علم الإنسان ما لا يعرفه عن طريق الخلق والتشريع: "عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يعْلَمْ"(9). وأحيانا كان يعطيه قلما ويعلمه أن يكتب: "الّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمَ"(10)، وأحيانا يضع كلمة أو كلمتين على لسانه ويعلمه كيف يتكلم: "الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبيانَ"(11).

ويمكن القول بوضوح إنّ أنبياء الله هم المعلم الثاني للبشرية. لقد دعوا الإنسان إلى الحق وعلموه السعادة. والأنبياء ليسوا معلمين للإنسان فحسب، بل هم أيضا معلمو الملائكة. يقول القرآن: "قالَ يا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسمائِهِم"(12). والجدير بالذكر أنّ نبي الإسلام كان أول معلم للقرآن، لأنه عرف متى ولأي سبب نزلت كل آية من القرآن، وعرف معنى الآيات وتفسيرها الحقيقي. ويواصل أحمد شوقي حديثه عن أهمية العلم وتعليمه للمرأة(13):

الجهلُ لا تحيا عليه جماعة | كيفَ الحياةُ على يَدَي عزريلا
وإذا النساءُ نشأنَ في أُمّيةٍ | رضَعَ الرجالُ جَهالةً وخمولا

الجهل أكبر مصيبة بشرية، لأن كل مصائبه في الدنيا والآخرة متجذرة فيه، ومن الجدير بالذكر أن العلم يمكن تعليمه للإنسان من خلال التعليم، ولكن من ناحية أخرى لا يمكن إجباره على استخدام عقله باستمرار. إن الإنسان يواجه مشكلتين أساسيتين أمام الجهل: إحداهما نقص المعرفة والأخرى عدم استخدام العقل، وينبغي القول إن هاتين المشكلتين هما مصدر كل بؤس الإنسان، وفي هذين البيتين يعتقد الشاعر أن التعلم هو أيضا ضروري للمرأة، لأنها إذا تعلمت العلم والأخلاق، فإنها تنقله إلى أبنائها وتوعيهم بهما، وتبقيهم في مأمن من الركود والتخلف. كما أنه يعتقد، إذا لم تتوفّر الفرصة للمرأة لتعلم العلم والأخلاق فإن أطفالها سوف يعتادون الجهل في المستقبل ويمنعون من تحقيق الحقيقة. ويمكن القول إنّ هناك نوعين من الموتى: ميت أفقي وميت رأسي. والميت الأفقي هو ما ليس بين الناس وأغمض أعينه عن الدنيا وانتقل إلى المسكن الأبدي، ومن جهة أخرى، الميت الرأسي هو الذي يبدو حيا وهو بين الناس، ولكن كأنه ميت. بعبارة أخرى، هو كائن حي يعتبره الآخرون ميتا، يجب القول إنّ التمتع بفضيلة مثل العلم والمعرفة يجعل الميت إنسانًا حيًا في نظر الآخرين. مما لاشك فيه أنّ الناس لا ينسون من كان عالما قام بتعليم الآخرين. من الواضح أن هذه الذكرى الدائمة التي لا تُنسى قد أدت إلى تخليد اسمه في الحياة. من ناحية أخرى، من عاش حياته في جهل وقضى حياته في الضلال والخراب ولو أنه على قيد الحياة، إلا أن آخرين خاب أملهم فيه واعتبروه ميتا رأسيا.

يقول شوقي في مكان آخر(14):

واطُلبوا العلمَ لذاتِ العلمِ لا | لشَهاداتٍ وآرابٍ أُخَر
كم غُلامٍ خاملٍ في دَرسِه | صارَ بحرَ العلمِ أستاذ العُصُر
ومجدٍّ فيه أمسَى خاملا | ليس في مَن غاب أو في مَن حَضَر

في هذه الأبيات، يعبر شوقي عن قلقه من أخذ الشهادات دون الاهتمام بكسب العلم والمعرفة. وينصح الشباب بالبحث عن العلم لأنفسهم كالقدماء. ويقول إذا كان العلم هو فقط للحصول على الشهادة والأهداف الأخرى، فإن ذلك العلم لم يعد ذا قيمة. ويضيف شوقي: كم من كسول قد وصل إلى مرتبة الأساتذة بعد أن تحولت فكرته في الوصول إلى دافع محرك وأصبح من كبار العصر. وكم من مجتهد قد تأخر عن التقدم لعدم الاستمتاع بالمحرك والدافع ولم يخلد اسما كريما لنفسه.

ويقول في موضع آخر[15]:

وإذا المعلمُ لم يكن عَدلا مَشَى ... رُوحُ العدالةِ في الشبابِ ضئيلا
وإذا المعلمُ ساءَ لحظَ بَصيرةٍ ... جاءت على يده البصائرُ حُولا
وإذا أتى الإرشادُ من سَبَب الهَوى ... ومن الغُرورِ فسمَّه التضليلا

يؤمن شوقي بضرورة إقامة العدل في المدرسة أولاً، لأن تعلمه في مثل هذا المكان سيجعل شباب ذلك المجتمع مهتمين بها حيث تكون في محط أنظارهم، وهذا المجتمع سوف يزدهر. إذا كان المعلم نفسه غير عادل وأخذ الشباب هذا المعلم أسوة لهم، لن يزدهر المجتمع وسيخدع الناس ويضللون بعضهم البعض. بالتأكيد لن يكون لمثل هذا المجتمع طريق للسعادة والنجاح، وسوف يسود الرؤساء على من هم دونهم. من وجهة نظر شوقي لا ينبغي للمعلم أن يبث روح التشائم بين الطلاب ويجعلهم يائسين ومتشائمين، لأن هذا التشائم يغير نظرتهم الإيجابية ويقضي على روح العدالة فيه، كما يعتقد أنه إذا كانت إرشادات المعلم مبنية على الرغبات الأنانية، فإن مثل هذه الإرشادات لن تقود الطلاب أبدا إلى السعادة والرفاهية، بل تقودهم نحو الضلال والانحراف.

ب - الدعوة إلى الأخلاق:

لا شك أن الأخلاق هي مصدر الخير، لأن في ضوئها تظهر كل الفضائل. يرى شوقي أن إصلاح المجتمع وتقدم الناس مرهون في أخلاقيات ذلك المجتمع،

ويدعو الناس إلى وضع الأخلاق كأحد مفاهيمهم الإنسانية لنمو مجتمعهم وتطوره. وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من أشعار شوقي الأخلاقية.

يقول في قصيدة "مدرسة المعلمين العليا"[16]:

وإذا أُصيبَ القومُ في أخلاقِهِم ... فَأَقِم عليهِم مَأتماً وعويلا

العلم وحده لا يكون كافيا لبناء وإصلاح المجتمع وتقدم الشعب، ولكن الأخلاق تؤدي أيضا دورا مهما في النهوض به، والأمة التي لا تلتزم بالمعايير الأخلاقية ستهلك. وتجدر الإشارة إلى أن أهم حاجة للمجتمع وأعظم رأسمال السياسيين هي الأخلاق. إذا أردنا أن نطرد الأضرار الاجتماعية من المجتمع، فيجب علينا تعزيز الأخلاق فيه. لا يتقدم المجتمع بدون الأخلاق ولن يجعل شعبه سعيدا. ربما يمكن القول إن جذور العديد من الانحرافات الاجتماعية والأساليب السياسية غير العقلانية تكمن في الانهيار الأخلاقي للمجتمع والسياسيين، لأنه كلما أصبح المجتمع أكثر لا أخلاقيا، ابتعد بذلك الميزان عن دائرة الإنسانية وغرق في زوبعة الأحداث. من وجهة نظر شوقي، يجب أن نحزن على المجتمع الذي يتم فيه تدمير الأخلاق ونرثيه. في مجال الرذائل الأخلاقية، يتحدث شوقي كثيرا عن الأضرار الاجتماعية والعواقب المؤسفة التي تنشأ في ضوء هذا اللاأخلاقي.

كذلك يقول في "نهج البرده"[17]:

صلاح أمرك للأخلاق مرجعه ... فقوّم النفس بالأخلاق تستقم

في هذا البيت، يشير شوقي إلى الأخلاق ويأخذ في الاعتبار مصلحة الناس ذوي الأخلاق الحميدة والحفاظ على المبادئ الأخلاقية. يعتقد أنه إذا صحح الإنسان أخلاقه فلن يحرف أبدا وسيعيش في راحة بال. ينبغي القول إن الذي يستطيع أن يصلح أخلاقه الفردي هو الذي يستطيع أن يصل إلى المعرفة الذاتية. لم يسع الإسلام أبدا إلى تدمير القوى النفسية، لكن معنى التصحيح الذاتي في الإسلام هو أن يحافظ الإنسان على روحه في الاعتدال ويتجنب التجاوزات. ومن

وجهة نظر شوقي إن الأخلاق الحميدة والالتزام بالمبادئ الأخلاقية هي التي تؤدي إلى عمل الخير لدى الإنسان وتجتنبه من الخسائر والأضرار. كذلك يقول في قصيده "مصطفى كامل باشا"[18]:

المجدُ والشَّرفُ الرفيعُ صحيفَة جُعِلَت لها الأخلاقُ كالعنوان

في هذا البيت يقول الشاعر: لابد من البحث عن أساس العظمة والمكارم في الأخلاق، لأنه في ضوئها يمكن تحقيق كل عظمة. من وجهة نظر شوقي، لا يمكن للمرء أن يصل إلى منصب رفيع إذا لم يلتزم بالمبادئ الأخلاقية. يعتقد شوقي أن التخلي عن الأخلاق الحميدة والابتعاد عن المظاهر الأخلاقية لا يمكن أن يرفع الإنسان إلى مرتبة أعلى، إنه يشبه المكارم بكتّاب، كل منها متجذر في الأخلاق، كما أن بداية الكتّاب يبدأ بعنوانه. وبداية المكارم تبدأ بالالتزام بالأخلاق.

كذلك يقول في قصيدة "طياران تركيان"[19]:

وإنما الأممُ الأخلاقُ ما بَقِيت فإن تَوَّلت مضوا في إثرها قُدُمَا

لا شك أن الأخلاق يمكن اعتبارها أساس التفاعل بين الناس وأساس العلاقات المختلفة بينهم. إذا راعت الدول هذا المبدأ، فيمكنها أن تعيش معا بشكل مريح. ومن وجهة نظر شوقي، يعتمد دوام الأمم على الالتزام بالتعاليم الأخلاقية. وهو يعتقد أن الالتزام بالأخلاق هو الذي أدى إلى بقاء الأمم بمرور الوقت، وقد أدى ذلك إلى أبعادهم عن التفكك والدمار. في رأيه، إذا ابتعدت أمة عن التعاليم الأخلاقية ورفضت الالتزام بها، فإنها ستواجه الفناء. يقول في موضع آخر[20]:

ولقد يُقام من السيوفِ، وليس من عثراتِ أخلاقِ الشعوبِ قيام

يقول شوقي في هذا البيت: "يمكن أن لا يتأذى الإنسان بضربات السيف وينجو منها، لكنه قد لا يكون في مأمن من الزلات الأخلاقية"؛ لأن هذه

الزلات تنتقل إلى الأجيال القادمة وتكمن في وجودهم وتسبب في هزيمة المجتمع ضد أعدائهم، ويؤمن الشاعر أن جرح السيف قابل للشفاء ويمكن إزالته والبقاء على قيد الحياة؛ لكن الأضرار المعنوية لها عواقب مؤسفة لا يمكن تجنبها بسهولة.

جـ - الوفاء:

كان الوفاء من أسمى فضائل العرب الجاهليين. وكانت هذه الفضيلة منتشرة بشكل رئيسي في منطقة القبائل والعشائر. في مثل هذا المجال المحدود، كان الوفاء هيمنة مطلقة وسامية ويتجلى في شكل التضحية بالنفس والتفاني والإخلاص للأصدقاء، فضلاً عن تقديم أقصى درجات الإخلاص والالتزام بالعهد الذي قطعه المرء. فمثلاً يقول زهير بن أبي سلمي(21):

مَن يوفِ لا يُذمَم وَمَن يُفضِ قَلبُه إِلى مُطمَئِنِّ البِرِّ لا يَتَجَمجَمِ

يعتقد زهير هنا أن الوفاء لا يذم أبدا ومن يفي (عهده) لن يدان، وستذكره الناس بالثناء والتقدير. مما لا شك فيه أن كلام زهير يدل على أن الوفاء كان له دور مميز في المجتمع الجاهلي. تجدر الإشارة إلى أن الوفاء من الصفات الحميدة التي تعد قيمة أخلاقية. وفي القرآن يعتبر الله نفسه أمينا ووفيا ويقول: "وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ"(22)، ويدعو المؤمنين إلى الوفاء بالعهد ويقول: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"(23).

والجدير بالذكر أن هذه الصفة اهتم بها الجميع منذ زمن طويل، وقد أوصى بها كبار السن وأشاد الشعراء بالأشخاص المخلصين ونظموا قصائد تصفهم. وشوقي كذلك اهتم بهذه القيمة الأخلاقية وقال في وصفها(24):

إن الوفاء سِياج أخلاق الفَتَى من حازه حاز المحامدَ أَجمَعا
كم من لبيب كان يُرجَى نفعه لكن أَبَى عدمُ الوفا أن يَنفعا

يرى الشاعر في هذه الأبيات أن الإخلاص من المفاهيم الإنسانية المرغوبة، ومن لديه هذه الصفة المرغوبة يستحق الاحترام والثناء، إنه يعتبر الأمانة

جدارا صلبا للأخلاق، ويعتبرها حارسا لها، كما إنه يعتقد أنّ الذي يمتلك هذه الصفة الأخلاقية في الحقيقة قد جمع كل الثناء والخير في نفسه، ويضيف أنه من الممكن للعاقل أن ينفع الآخرين بعلمه، لأن عدم تمسكه بالوفاء منعه من ذلك. يقول شوقي في القصيدة الطويلة "كبار الحوادث في وادي النيل" عن الوفاء[25]:

ظنّ فرعونُ أن مُوسى له وا ... فٍ، وعند الكرام يُرجى الوفاءُ
فرأى اللّهُ أن يعقَّ، ولِلـ ... ـه تَقِي - لا لغيره - الأنبياءُ

وهنا يعبر شوقي عن موضوع تاريخي للتعبير عن حسن الوفاء، وبقوله عبارة "عند الكرام يرجى الوفاء" ينسب الوفاء للكبار والعظماء، ويعتبر كل من له هذه الصفة عظيما، ويعد أنبياء الله أوفى الجميع بعد الله سبحانه وتعالى في رأيه، جميع الأنبياء السماويين مخلصون للعهد الذي قطعوه مع الله. على سبيل المثال، لم ينقض موسى عهداً قد عقده مع الله سبحانه وتعالى ولم يتبع فرعون، وظن فرعون أنه يستطيع أن يجعل النبي موسى عليه السلام بما يرضيه ويطيع أوامره، لكن هذا النبي لم يطع أبدا رغبة فرعون، ولم يستسلم وظل ثابتا على عهده مع الله.

د - كتمان السر:

يعتبر كتمان السر من أهم واجبات الإنسان بالنسبة لبعضنا البعض، فعلى سبيل المثال، سيطرت هذه الظاهرة على العلاقة بين الطبيب والمريض لقرون، ولها تاريخ طويل وقديم جدا يعود إلى زمن أبقراط وقسمه[26]. يجب أن يتمتع الإنسان بالقدرة على الحفاظ على سره وعدم إخبار الآخرين به، كما يجب أن يكون جديرا بالثقة للآخرين الذين قد شاركوه أسرارهم. إفشاء السر هو رمز ضعف الإرادة و"كتمان السر" هو علامة على احترام الذات والقدرة العالية للشخص. يجب على الشخص الذي لا يحتفظ بسر الآخرين ويكشفه مبكرا أن يحاول جاهداً القضاء على هذه الرذيلة الأخلاقية ويزرع بذور كتمان السر في نفسه، لقد قال الله تعالى عن كتمان السر: "عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ

أَحَدًا"[27]. ولدى أحمد شوقي أبيات في هذا الصدد، يقول منها[28]:

يحبّ المرءُ نبشَ أخيه حيّاً   وينبشه ولو في الهالكينا

مما لا شك فيه أنّ هناك أسراراً لأي فرد أو جماعة يمكن أن يؤدي إفشاؤها إلى ضربات شديدة في الشرف والكرامة. حتى أنها تتسبب في الكثير من المشاكل الحياتية والمالية لهم. لذلك، من أجل الحصول على مجتمع وحياة مريحة، يجب على المرء أن يتجنب السمة القبيحة لكشف السر. لقد تأثر شوقي في هذا البيت بالقرآن. يقول الله سبحانه وتعالى: "وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيتاً"[29]. بالتدقيق في كلام شوقي نستطيع القول بأنّ الناس بما فيهم من الدوافع التالية كالحسد والحقد وجلب انتباه الآخرين يقومون بإفشاء السر. ومما لا شك فيه أن شوقي هنا يمنعنا من إفشاء سرّ إنسان حي أو ميت، كذلك ينبغي القول إن العقلاء هم كاتمو الأسرار. وهم كمؤمنين يرون أنفسهم مسئولين في الحفاظ على سرّ الآخرين وأسرارهم.

يقول شوقي عن كتمان السر[30]:

وَمَن لَم يُقِم سِتراً على عيب   يَعش مُستباح العرض مُنهَتِك

يجب أن نتعلم حفظ الأسرار من الله. الله يعلم أكثر من غيره أعمال عباده وذنوبهم وخطاياهم، لكن صبره وحجابه وسريته فوق كل شيء. إذا كشف الله ما وراء الأستار وأعمال عبيده السرية، فهل يصادق أحد الآخرين؟ إذا فضح الله خطايا الناس، فلمن تبقى الكرامة والعزة؟ الفتى هو الذي يتستر على أخطاء الآخرين ويتجنب كشف أخطائهم؛ لأنه عندما يحاول تشويه سمعة الآخرين، فعليه أن يعلم أن سره لن يخفى بعد الآن وسيظهر في يوم من الأيام. ومن الجدير بالذكر أن الإسلام قد ركز كثيرًا على ستر العيوب، لأنه تمرين في الحفاظ على سمعة المرء والحفاظ على الأسرار التي ائتمن عليها الآخرون.

هـ - الدعوة إلى الشجاعة:

الشجاعة، هي من المفاهيم الإنسانية، وقد وُصفت الشجاعة بأنها "التحمل

والاعتدال في قوة الغضب، أي أنّ الإنسان، من خلال الاعتماد على العقل، في مأمن من الوقوع في حالة من الجرأة والإفراط في الخوف"[31]. هنا نقوم بدراسة بعض أشعار شوقي حول الشجاعة[32]:

إن الشجاعة في القلوبِ كثيرة　　　ووجدتُ شجعانَ العقولِ قليلا

تجدر الإشارة إلى أن الشجاعة ثلاثة أنواع: شجاعة الحرب والشجاعة الأخلاقية والشجاعة الفكرية. شجاعة الحرب هي أنه في الصراعات الدموية والخطيرة حيث يوجد خطر القتل والسجن والنهب والهزيمة، ويجب ألا يخاف المرء. الشجاعة الأخلاقية هي عندما يكون الإنسان قويًا وقوي الإرادة ضد القوى الحيوانية لوجوده، على سبيل المثال، أنه يقاوم أمام الرغبة في الراحة والنوم، وأمام الرغبة في التغيب، والرغبة في خيانة الحقوق المالية أو الشرف. كذلك الشجاعة القلبية، هي محاربة العادات والمعتقدات التي لا أساس لها. الرجل الشجاع والحكيم هو الشخص الذي يتحكم في غضبه بقوة العقل، مع كونه جسديا وعقليا ومتحفزا وقوي القلب. يقول في موضع آخر[33]:

رتبُ الشجاعة في الرجال جلائل　　　وأجلُّهن شجاعة الآراء

يمكن أن تكون الشجاعة مفتاح النجاح في الحياة اليومية. الأشخاص الشجعان قادرون على اتخاذ قرارات أفضل. يمكنك زيادة الشجاعة في الحياة باستراتيجيات مثل الثقة بالنفس وإدارة الخوف والغضب، واستبدال المشاعر السلبية بمشاعر الهدوء والرضا. نستطيع أن نزيد شجاعتنا في الحياة بحلول كالثقة بالنفس والسيطرة على النفس والغضب وأن نستبدل الأحاسيس السلبية بالهدوء والرضاء، فكما ورد في البيت السابق، فإن التفكير الجريء له قيمة أعلى في نظر شوقي بالنسبة إلى نظر الآخرين، وهذا البيت يؤكد على اعتقاد الشاعر، والذين يتسمون بالشجاعة ويعبرون عن آرائهم إنهم يؤمنون بقدراتهم وإذا لم يحققوا هدفهم فلن يشعروا بالتهديد أو الضحية. يقول في موضع آخر[34]:

وما في الشجاعةِ حَتفُ الشجاعِ　　　ولا مَدَّ عمرَ الجبان الجُبُنُ

يعتقد شوقي أنّ الإنسان الشجاع لا يموت قبل الأوان بسبب شجاعته وبسالته، كما أنّ الجبان لا يموت قبل الأوان بسبب الخوف. فهو يعتقد أنّ الشجاعة لا تؤدي الشجاع إلى الموت ولا تؤدي إلى الهلاك. كما أنّ الخوف من الموت لا يؤخر الإنسان ولا يمنحه حياة طويلة. في هذا البيت، عبّر الشاعر عن معانٍ ثمينة باستخدام صناعة المقابلة. في موضع آخر يقول الشاعر(35):

إن تكن ظافرا فكنه فشجاع بغير رفقٍ جبانُ
إن عندي لكل شيء تماما وتمامُ الشجاعةِ الإحسانُ

الشاعر هنا يعرف الشجاع بأنه شخص يراعي الشخص الذي هو أضعف منه وأن يعامله بالعطوفة والحنان. إنه كذلك يرى مساعدة الآخرين والإحسان بهم شجاعة ويعدها ذروة النضج الفكري. كما يعتقد الشاعر أنّ الشجاع الذي لا يعامل الآخرين بلطف هو جبان، ومثل هذا الإنسان يطغى عليه الكبرياء والغضب، ويمنعه من طلاقة الوجه والرفق، وكذلك يصف شجاعة عمر المختار(36):

الأسدُ تَزأَرُ في الحديد ولن ترَى في السجن ضِرغاماً بكى استخذاء

بما أنّ الأسد معروف بشجاعته وقوته، فهو يحافظ على عظمته وقوته حتى في قفص ولا يستسلم أبدا، ولن يستسلم الأشخاص الشجعان أبدا للصعوبات والمعاناة ولن يشكو أبدا من الخوف. ففي أصعب الظروف، يحافظون على عظمتهم وسمعتهم. يرى شوقي أن الأشخاص الشجعان يحترمون كرامتهم وشرفهم في أي زمان ومكان ولا يخضعون للإذلال.

النتائج:

1 - من سمات قصائد أحمد شوقي في التعبير عن المفاهيم الإنسانية العالية، استخدام التعاليم القرآنية والسردية والتاريخية، بحيث يمكن فهم مدى فاعلية هذه التعاليم في تشكيل شخصية هذا الشاعر العظيم.

2 - يعتبر شوقي أنّ منصب المعلم شامخ، ونظرا لأهمية العلم والمعرفة فقد أرسل الله أنبياء لإرشاد الناس على الأرض. يعتقد شوقي أن للمعلم مكانة رفيعة جدا

حيث يجب أن يثنى عليها بكل فخر واستحقاق.
3 - من وجهة نظر شوقي، يجب أن نحزن ونرثي المجتمع الذي تتلف فيه الأخلاق. في الرذائل الأخلاقية، يتحدث شوقي كثيرا عن الأضرار الاجتماعية والعواقب المؤسفة التي تنشأ في ضوء هذه الظروف اللاأخلاقية.
4 - يعتبر شوقي الأمانة جدارا صلبا للأخلاق، ويعتبرها حارسا لها، بمعنى آخر، كما أن الوفاء أيضا يحرس التعاليم الأخلاقية ويبعدها عن الانحراف.
5 - من وجهة نظر شوقي، أن الشخص الذي يبحث عن عيوب الآخرين هو شخص عديم الشرف، والبحث عن العيوب في الواقع يؤدي إلى فقدان سمعته.
6 - يعتبر شوقي الشجاعة الفكرية أعلى من شجاعة القلب ويذكر أن الأشخاص الذين يعبرون بسهولة عن أفكارهم الجريئة أمام الأقوياء هم قلائل جدا.

الهوامش:

1 - أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، القاهرة 1958م، ص 501.
2 - أحمد عبيد: ذكرى الشاعرين، بيروت 1985م، ص 318.
3 - شوقي ضيف: شوقي شاعر العصر الحديث، بيروت 1998م، ص 4.
4 - منير سلطان: البديع في شعر شوقي، الأسكندريه 1992م، ص 38.
5 - بين سنتي 1888-1898
6 - كارلو ألفونسو نلينو: النجوم الإسلاميه، ترجمة أحمد آرام، 1378ش، ص 30.
7 - أحمد شوقي: الشوقيات، دار الكتب العلمية، بيروت 1928م، ج1، ص 497.
8 - سورة البقرة، الآية 31.
9 - سورة العلق، الآية 5.
10 - سورة العلق، الآية 4.
11 - سورة الرحمن، الآية 1-4.
12 - سورة البقرة، الآية 33.
13 - أحمد شوقي: المصدر السابق، ج1، ص 499.
14 - المصدر نفسه، ج2، ص 45.
15 - المصدر نفسه، ج1، ص 500.
17 - نفسه.

17 - المصدر نفسه، ج1، ص 152.

18 - المصدر نفسه، ج2، ص 12.

19 - المصدر نفسه، ج1، ص 523.

20 - المصدر نفسه، ج1، ص 178.

21 - حسين بن أحمد الزّوْزَني: شرح المعلقات السبع، بيروت 2005م، ص 150.

22 - سورة التوبه، الآية 111.

23 - سورة المائدة، الآية 1.

24 - أحمد شوقي: المصدر السابق، ج2، ص 214.

25 - المصدر نفسه، ج1، ص 26.

26 - مهدي النجاتي: دراسة تطبيقية لمسؤولية الطبيب في الفقه والقانون الإيراني، المجلد الأول، طهران 1389ش، ص 160.

27 - سورة الجن، الآية 26.

28 - أحمد شوقي: المصدر السابق، ج1، ص 207.

29 - سورة الحجرات، الآية 12.

30 - أحمد شوقي: المصدر السابق، ج1، ص 65.

31 - أبو علي أحمد بن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة (د.ت)، ج1، ص 120.

32 - أحمد شوقي: المصدر السابق، ج1، ص 142.

33 - المصدر نفسه، ج2، ص 36.

34 - المصدر نفسه، ج2، ص 133.

35 - المصدر نفسه، ج2، ص 223.

36 - المصدر نفسه، ج2، ص 34.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ‘Abīd, Aḥmad: Dhikrā ash-shā‘irayn, ‘Ālim al-Kutub, Beirut 1985.

2 - Al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ‘Ālim al-Kutub, Beirut 1998.

3 - Al-Najātī, Mahdī: Dirāsa taṭbīqiyya li-mas’ūliyyat aṭ-ṭabīb fī al-fiqh wa al-qānūn al-īrānī, Al-Manshūrāt al-Ḥuqūqiyya, Vol. 1, Tehran 1389 SH.

4 - Al-Zawzanī, Ḥusayn: Sharḥ al-mu‘allaqāt as-sab‘, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut 2005.

5 - Al-Zayyāt, Aḥmad Ḥasan: Tārīkh al-adab al-‘arabī, Dār Nahḍat Miṣr,

Cairo 1958.
6 - Ḍayf, Shawqī: Shawqī shāʻir al-ʻaṣr al-ḥadīth, Muʼassasat al-Maʻārif, Beirut 1998.
7 - Ibn Maskawayh: Tahdhīb al-akhlāq wa taṭhīr al-aʻrāq, Edited by Ibn al-Khaṭīb, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, Cairo (n.d.).
8 - Nallino, Carlo Alfonso: An-nujūm al-islāmiyya, Translated by Aḥmad Ārām, Markaz Nashr al-Buḥūth al-Islāmiyya, Tehran 1378 SH.
9 - Shawqī, Aḥmad: As-shawqiyyāt, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1928.
10 - Sulṭān, Munīr: Al-badīʻ fī shiʻr Shawqī, Munshaʼat al-Maʻārif, 2nd ed., Alexandria 1992.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 101 - 117
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

التخييل في النقد العربي القديم

د. العالية بلكحل
جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر

الملخص:

رغم أن مصطلح "التخييل" تُعرف باستعماله طائفة النقاد المتفلسفين، لأن مادته نهلت من النقول الفلسفية، التي عرفت "التخييل" وعرّفته على أنه ذلك العنصر الذي يعمل على إثارة المتلقي. إلا أننا لا نعدم هذا المفهوم في المدونة النقدية العربية قبل عصر التدوين وتقييد علوم النقد والشعر، فلا يخفى على أهل البلاغة والأدب أن الشعر يقال للفائدة والاستمتاع أو الإلذاذ، وهذا بما يحتويه من خصائص أسلوبية ولغوية وشكلية منحته تلك القدرة السحرية على التأثير في نفس المتلقي. مما يوحي أن فكرة التخييل كانت معروفة لدى الناقد البياني حتى وإن لم تتخذ هذا المصطلح، حيث يرى بعض الباحثين أن فكرة التخييل بنت العقل العربي الإسلامي، كما أنه يحمل في دلالته ذاتها إخبارا عن منابته، فالناقد البياني كان يَعرِف ويُعرّف الشّعر نتاجاً لتأثيره، ولهذا قرن الشعر بالسحر كإرهاص أول لمفهوم التخييل.

الكلمات الدالة:

التخييل، السحر، الشعر، الإلهام، التأثير.

Imagination in the ancient Arab criticism

Dr Lalia Belekehal
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

Although the term "imagination" is known to be used by the philosophical critics group, because it is one of the philosophical narratives, which defined it as that element that works to excite the recipient. However, we do not lack this concept in the Arabic monetary code before the era of codification and the restriction of the sciences of criticism and poetry. This suggests that the idea of fiction was known to the critic even if she did not this term. Some researchers believe that the idea of fiction is the daughter of the Arab and Islamic mind, and it carries in its same meaning a narrative of its reproduction. The critic used to knew and define poetry as a product of its influence, and for this reason poetry was associated with magic as a first introduction to the concept of imagination.

تاريخ الاستلام: 2021/5/2 - تاريخ القبول: 2021/6/8
aliablkhl@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

Keywords:
imagination, magic, poetry, inspiration, influence.

1 - الشاعر العربي وحقيقة الإبداع:

يعتبر الشاعر سلطة قائمة بذاتها، فهو يملك سلاحا لا تملكه أي وسيلة أخرى وهو الكلام البليغ المقنع؛ لأنه يحمل رسالة إنسانية تمخضت من عناء وبحث مستمر في الوجود عن الكمال والعدالة، لهذا نجده قلقا من القضايا التي يعايشها حيث يراها الناس عادية، لكنه بما يملك من حس مرهف ورؤية دقيقة للأشياء والأحداث تجعله يحمل رسالة التبليغ والتأثير.

فيلجأ إلى أنجع الوسائل على التأثير والإذعان وهي دقائق الكلام ولطائفه ليوَلِّد في النفس استغرابا وفجائية، يحدث ذلك لأن للشاعر "نوعا من الرؤيا وندرك أيضا أن الشاعر الذي ينفذ إلى ذلك التناغم العميق المستتر خلف الفوضى الظاهرية شخص غير عادي لأنه يسهم في تعرية كوامن الواقع ويوسع أبعاد الذات المدركة باستدراجها إلى عوالم "يدق المسالك إليها" لأن تلك العوالم خارجة عن دائرة المعقول من جهة ولأنها عبارة عن واقع متناغم يختفي وراء الواقع المتنافر من جهة أخرى"(1)، وقد كان للشاعر شأو كبير في الجاهلية وهو أمر لا ينكره أحد، لأن الشعر هو فن الجاهلية الذي يعتد به، "للعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى لها مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعا، ولآدابها حافظا ولأنسابها مقيدا ولأخبارها ديوانا لا يرث على الدهر، ولا يبيد على مر الزمان"(2)، مما جعل العرب تحتفل بالشاعر وبشعره وترفعه مكانا عاليا في قبيلته بين أقرانه لا يضاهيه في ملكه إلا شاعر قال فأصاب وأجاد أكثر من غيره.

يقول أبو العلاء المعري في مكانة الشاعر "كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم من شأنهم، ويهول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم"(3)، فقد أسندت إلى

الشاعر مهام يعجز عنها نفر من الناس، تتحدد في دفاعه عن قبيلته وتخويفه للعدو بذكر مناقب أهله وقبيلته وتعداد مفاخرهم ووصف جيشه وبعث الرهبة في نفس العدو، هذا بالشعر الذي يبعث في النفس جللا من الأمر، لهذا اعتبر الشاعر لسان القبيلة الذي يدافع عنها، حتى إذا ظهر في القبيلة شاعر ونبغ في قوله توافدت القبائل الأخرى لتهنئتها وإقامة الأعياد وبسط الولائم والأفراح.

كما أن للشعر وقعا بليغا على نفس متلقيه، حتى أنه يغير كثيرا من المواقف، مثال ذلك ما قاله أبو العلاء المعري في رحلته الخيالية إلى جنان الخلد، حين أراد دخول الجنة وحاول أن يغري خازنها بأبيات من الشعر لكنه رفضها، فقال "ولم أترك وزنا مُقَيَّدا ولا مُطلقا يجوز أن يوسم بِزُفَرَ إلا وسَمتُه به، فما نجع ولا غيَّر، فقلت رحمك الله كنا في الدار الذاهبة نتقرب به إلى الرئيس والملك بالبيتين أو الثلاثة، فنجد عنده ما نُحبّ وقد نظمت فيك ما لو جمع لكان ديوانا، وكأنك ما سمعت لي زَجْمَةً، أي كلمة، فقال: لا أشعرُ بالذي حممت أي قصدتَ وأحسب أن هذا الذي تجيئني به قرآن إبليس المارد، ولا ينفق على الملائكة إنّما هو للجانّ وعلّموه ولد آدم"(4)، فقد كان الشعر وسيلة ناجحة التأثير عند العربي لبلوغ مرماه وتحقيق غايته.

ولا يشك في ذلك مادام مسلحا بقول يسحر الألباب ويذهب بالنفوس كل مذهب، حتى ورد في القول أن الشعر من صنع إبليس وأنه للجن علمه بني آدم، أي أنه من المغريات التي يسلكها الشاعر للإيقاع بمتلقيه مثلما يتفنن الشيطان بالحيل للإيقاع بالبشر، كما يقول ابن شهيد في رسالة التوابع والزوابع عن الشعر "أما إن به شيطانا يهديه وشيصبانا يأتيه، وأقسم أن له تابعة تنجده وزابعة تؤيده ليس هذا في قدرة الإنس، ولا هذا النَّفس لهذه النفس"(5)، هذا القول الذي يفارق بطبيعته كلام الناس العادي ليس من قول البشر كما يقرّر ابن شهيد، ما حوته رسالته حول توابع الشعراء وزيارته لموطنها الأصلي.

فإن أثر الشعر البالغ على النفس، والانفعال الخاص الغريب الذي يولده جعل العرب ترجع مصدر الإبداع إلى قوى غيبية، فالانفعال الذي ينتج عنه

الشعر كان وراء الاعتقاد بأن الفنان أو الشاعر يستقي وينهل مما يوحي إليه الشعراء، كما أن المهمة التي نالها الشاعر والحصانة التي يتمتع بها في مجتمعه كرست القول بأن الشاعر إنسان غير عادي، كما أدى إلى "مجموعة من الاعتقادات عدت صنعة لازمة وضرورية لتحصيل فكرة كافية عن تلك الشخصية المتميزة التي يتحلى بها من يمتلك مواهب خاصة وحالات خاصة"(6).

فقد منحت نظرة التفرد "التي حظي بها الشاعر في السلم الاجتماعي، واعتبارهم إياه مخلوقا من نوع خاص يتمتع بقدرات خارقة على الفطنة بما لا يفطن به الناس والتطلع إلى الغيب وإقامة علاقات مع عالم الجن والشياطين"(7)، ومن الأسباب التي دفعت إلى ربط الإبداع بالجن والشياطين خاصة دون القول بالوحي مثلا أو الإلهام هو مجموع الظواهر التي يمر بها الشاعر حال قوله الشعر من طقوس غريبة وأفعال تشذ عن حالته العادية "لعل غرابة الشاعر في القول والفعل أدت إلى النظر إليه من حيث علاقته بعالم الجن فكان إذا أراد الهجاء لبس حلة خاصة..."(8)، فالطقوس الغريبة التي تحيط بالشاعر وتنقله إلى عالم اللاوعي هي من لحظات الشاعر الحرجة، والمتلقي العربي حال مشاهدته لتلك الحالة يتبادر إلى ذهنه أن الشاعر تحت تأثير الجن.

كما أن المهام التي أسندها العربي إلى الجن والتي تشابه إلى حد بعيد مهام الشاعر "للجن أعمال متعددة: منها الوحي الشعري ومنها المساعدة على التأثير النفسي في الآخرين خيرا أو شرا، ومنها إرشاد بعض الناس إلى الصواب وإنباؤهم بغيب الماضي والمستقبل، ومن الجن من يأتي في اليقظة ومنهم من يأتي في المنام، إنهم يمثلون العقل الباطن للجماعة أو للفرد في رأي الشعوب البدائية ولا سيما العقل المبدع والشعر المبدع يعتمد كثيرا على ذلك العقل"(9)، فالمميزات التي تختص بها هاته المخلوقات الغريبة، والأعمال التي تنسب إليها دون غيرها، جعلت العرب تنسب قول الشّعر المقدّس لها، فليس غريبا عنها ولها تلك القدرة الهائلة على التّأثير القويّ والسّلطان الذي لا يرد.

هذا التفسير لعملية الإبداع لم يقتصر على النّقاد أو المتّلقين، بل حتّى على

الشّعراء أنفسهم، فقد "انتبه الشّعراء قبل غيرهم إلى طبيعة الشّعر القائمة على المفارقة فهو من جهة جهد لغويّ فرديّ ملموس، وهو من جهة أخرى عمل خارق في بنيته وأثره"(10)، وفي هذا المعنى يقول امرؤ القيس:

أنا الشَّاعرُ المرهوبُ حَوْلي تَوَابِعي   مِن الجِنّ تَرْوِي مَا أقُولُ وَتعْرِفُ
إذَا قُلْتُ أبْيَاتًا جِيَادًا حَفِظتُها   وذَلك أَنّي لِلْقَوَافِي مُثَقِّفُ

يدرك الشّاعر هنا أنه يجمع جانبين في قوله الشعري؛ الجانب الأوّل تفاعله مع الجنّ التّي تدري ما يقوله، والجانب الثّاني الذّي يعود إلى براعته وحذقه، المتمثّل في الجانب الفنيّ الخاصّ بذاته، أي جانب الصّنعة البارز في القول، أو الأسلوب الذّي يتميز به شاعر عن غيره. وكان نفرٌ غير قليل من شعراء الجاهلية يعتمدون التّنقيح والتّهذيب لأشعارهم لإرضاء القارئ المترقب، فسميت بمدرسة التّنقيح والتّهذيب، وهي تتنافى مع ما كان يعتقد موازيا لهم بأن الشّعر وحي وهدية من السّماء. كما يقول امرؤ القيس(11):

أَذُود القوافي عَنّيَ ذِيادا   ذِيَادَ غُلامٍ جَوِيَّ جَوَادا
فَأعزِل مَرْجَانها جَانبًا   وآخُذ مِن دُرِّها المُستَجادا
فلمَا كَثرنَ وعَنّيْنَهُ   تخيَّر مِنهُنَّ سِرًّا جِيادَا

لكل مبدع نصّ في مخيّلته ما عبّر عنه امرؤ القيس بالذّود وهو السّوق والطّرد والدّفع "هناك فعلان في فعلنة الشّعر وهما الذَّود والتّخير الذّود - ضدّ - اللاّنص التّخير - النص المكتوب - النّصّ الظّلّ"(12). تساوي اللاّنص أي الغير الموجود والذي يبحث عنه الشّاعر دائما. هذا التّدافع يتخيّر فيكتب نصا، لكنّ النّصّ المكتوب لا يعادل النّصّ المتخيّل فيكون ظلاًّ له. قال شاعر:

إِذا ما ترعْرَع فِينا الغُلامَ   فَليسَ يُقَالُ لَهُ مَنْ هُوَه
إذا لَمْ يَسُد قَبْل شَدّ الإزَارِ   فذَلك فِينا الذّي لا هُوَه
ولِي صَاحبٌ مِن بني الشَّيْصُبا   ن فَطَوْرًا أقُولُ وَطورًا هُوَه

يعلّق الجاحظ قائلا: "هذا البيت يصلح أن يلحق في الدّليل على أنهم يقولون: إنّ مع كلّ شاعر شيطانا"[13]، فالإبداع الشّعري لم يقف عند ما توحيه القوى الخفية للشّاعر، إنّما ما عمل هو كذلك على تهذيبه وتجويده، فيكون القول الشّعريّ ممزوجا بما وصل إليه من تلك القوى، وما عاناه هو أثناء قرضه للشّعر. لكن "تأرجحت فكرة شياطين الشّعراء بين الرّفض والقبول، والجدّ والهزل وتعددت حولها الافتراضات والتّأويلات فأدخلها البعض في دائرة الحقيقة في حين أخرجها آخرون إلى عالم الخيال"[14]، فإنّ التّفسير العلمي يستبعد فكرة ربط الإبداع بعالم آخر ينبو عن الذّات الإنسانيّة، لكن هذه القضيّة كانت مطروحة وفقا لثقافة العصر الذي وجدت فيه، الذّي كان يعتقد بمساهمة تلك القوى في شحذ الطّاقة الإبداعيّة للشّاعر.

ففي التفسير العلميّ لهذه القضيّة حاول تفسير اجتماع الشّاعر بشيطانه، فرأى أنّ الشّاعر حينما "تنفتح عليه ذاته في حالات الوحدة والعزلة من عوالم وما يتراءى لها من هواجس وأوهام على أن الأمر قد يكون له ارتباط أبعد غورا في طبيعة العمل الشعري من صبغة عجائبية وإعجازية أضفاها الخيال الجمعي عليه، وقبلها هو قبول تميز ورضيها الشعراء لأنفسهم عن اعتقاد حقيقي، على ما يبدو لأنها تدعم سلطانهم على الكلام والأنفس على حد سواء"[15].

فإن الوحدة التي يعيشها الشاعر حال تأمله الطويل الذي يعزله لفترات طويلة عن مجتمعه، فإنه أكثر عرضة لهواجس النفس ووساوسها التي تأخذه ذات اليمين وذات الشمال في محاولة فهم العالم المحيط به، وإيجاد مكان يلائم شخصيته الطموحة، هذه الحالة العميقة التي يحياها الشاعر فسرت من المتلقين على أنه متصل بعالم آخر لا تُرى كائناته، وأنه وحده القادر على التواصل معهم بما منح من حصانة وميزة، مكنته من التواصل مع الكائنات الخفية التي تمده بسلطان الكلام، ومن هذا التفسير أدى كذلك إلى ربط الشاعر بالساحر، وقيل أن القول الشعري سحر يؤثر. وبما أن هذا الجانب غامض في الشاعر فهو شيق ويستدعي النظر فيه ومحاولة فهم الظاهرة الإبداعية، فلا نعدم مثل هذه النظرات

في البحث عن مصدر الإبداع في التراث اليوناني والعربي على حد سواء، والتي كانت مجموع آراء ترد الإبداع إلى عوالم مجهولة، فننظر إلى رأي أفلاطون الذي يعكس العقل الفلسفي وكيف تعامل مع ظاهرة الإبداع؟

يقول أفلاطون إن الشاعر شخص ملهم إذ "ينظر إلى الإبداع على أنه إلهام يهبط على الشاعر في حالة من اللاوعي، وإن دور الشاعر يقتصر على مجرد أنه وسيط ينقل ما تمليه عليه الآلهة"(16)، فيكون الإبداع حالة شعورية يتجاوز بها الشاعر العالم المادي إلى العالم الروحاني في اتصاله بالآلهة، لأن الإلهام "يظل مشدودا إلى مصدره الإلهي، ويُعبّر عن حالة جمالية خاصة تتوحد فيها الذات الشاعرة بالذات الإلهية"(17)، فالإلهام عبارة عن نضج فكري وتأمل واع من طرف الشاعر الذي يؤهله لأن يرقى إلى درجة عالية، ينال بها شرف نقل ما تمليه عليه الآلهة.

وإذا عدنا إلى التفسير المعاصر فإنه ينظر إلى الإلهام على أنه من أسرار النفس العميقة "إن فكرة الاندفاع إلى العمل بحافز لاشعوري يجهله صاحبه معروفة قديما، فأغلب فطاحل الشعراء يعلمون أن أروع ما كتبوه لم يأت عن صنعة متعمدة، وبل أتاهم على أجنحة ملاك أو روح تهفو عليهم من حيث لا يعلمون، أو يحسون أنه آت من أعماق مجهلة في نفوسهم"(18)، الكلمات التي تهفو على الشاعر وتنهال عليه دون تمهيد، يرجئها الشاعر إلى روح طيبة قذفت له بذلك، مما علله علماء النفس أنه شعور دفين لأي شاعر يحس بذلك، كما أن هذا الشعور يعود إلى العقل الإنساني الذي يتكون من قسمين: أولاهما الاستعدادات وثانيتهما الدوافع "يدخل في الاستعدادات: القدرة على الإدراك الحسي والتصور والتخيل وغيرها من العمليات الإدراكية... أما الدوافع فتشمل الغرائز والميول الفطرية العامة، وتعد كل منهما قوة حافزة إلى العمل"(19)، تمثل الاستعدادات الجانب العقلي في الفرد وتفتح ذهنه وسعة خياله، أما الدوافع فهي تمثل الجانب الغرائزي في الإنسان، وهي تشكل حافزا للإبداع بأي اتجاه كان المبدع أو الشاعر نحوه. بذلك يعتبر الإلهام من الاستعدادات النفسية والعقلية للفرد وليس وحيا.

من مترتبات الربط بين إلهام الشعراء بالمصادر الغيبية المتمثلة في الجن والشيطان، أن لقّبت العرب الشاعر بالساحر وظلت هذه الصفة ملازمة له، فعند ظهور شاعر فإن الأنفس تخشاه خشيتها من الساحر، فلا يغيب عن الأذهان برهة ما للسحر من أضرار جسيمة تلحق بالمسحور، وهو من المصائب التي لا يمكن للفرد ردها ولا تفادي شرها، كذلك كان الكلام يقع مثل ذلك، فالكلام فتنة وكانت العرب تخشاه وتفتتن به وتعده سلاحا قويا في الذود عن حماها لما له من سلطان على الأنفس والتأثير القوي عليها، فالسحر عاصفة هوجاء إذا اشتد ريحها فإنها ترد كل شيء هباء منثورا، ولذلك رأى الجاهلي أن فعل الشعر قريب من فعل السحر، فلم يكد يضع فروقا بينهما، كما أن تشبيه الشاعر بالساحر ليست "قدحا في حق الشعراء وليس انتقاصا من قدر الشعراء، بل إن ذلك رفع لمنزلة الشعر والشعراء واعتراف بجلال ما تقوله القصائد وما تجود به القرائح"[20].

إن الشعر بني على المتعة والالتذاذ بالقول والاستمتاع به، وفيه يبث الشاعر رسائله وطلاسمه عبر الكلام، فتكون قبولا ورضى لدى السامع فيأخذ بها، حتى إذا فطن من نشوة القول رأى نفسه منقادة للشاعر وللقول شأن المسحور.

وهذا التشبيه بين عمل الشاعر والساحر يعود لعجز المتلقي عن دفع سحر القول وتأثيره على نفسه، فترى النفس إذا تلقت الشعر فكأنها تتأرجح بين عالم الوعي واللاوعي تطرق العالم الصوفي الروحي وتعود فجأة إلى الواقع حال فطنتها وذهاب التأثير، فطبيعي أن ينسب ذلك الفعل الشفاف إلى قوى أخرى.

كما أن الذي دفع بالعرب تشبيه الشاعر بالساحر كونهما ينشطان من مصدرين غائبين. الاعتقاد الجازم أن الشياطين التي توحي للشاعر يرجح إلى أنه يلتقي مع الساحر وأنهما ينهلان من معين واحد، فلا غرو أن يكونا ذوا صنعة واحدة تختلف طرقها، ويصرح الفرزدق ذلك حين يقول أن الشيطان ينفث في فيه، والنفث عملية سحرية[21]:

وإنَّ ابنْ إبْليسَ وإبْليسَ أَلْبَنَا   لهُم بعَذابِ النَّاسِ كُلَّ غُلامِ

هُما تَفَلا فِي فِيَّ مِن فَمَوَيهِمَا عَلى النَّابِحِ العَاوِي أَشَدَّ رجَامِ

ويجر حتما وصف الشّاعر بالسّاحر، أن يربطوه بالكاهن أيضا، لأنّ كل من الشّاعر والسّاحر ملهم يستمدّ قواه من قوى خارقة "ويعيش على شفا عالمين عالم الغيب وعالم الشّهادة يشاركهما في هذه المنزلة طرف ثالث هو الكاهن"(22)، فالشّاعر يعيش حياة عادية مع النّاس، لكن إذا ما طرأ هاجس الشاعر فإنه يرتقي بروحه إلى عالم أرقى ويسمو بها حتى ينهل من معين صاف، يجود خلاله بأروع الأحكام والكلمات التي تشفي صدور قارئيها، وهذا العالم يتطلب تركيزا حادا من الشاعر وتفرغا ذهنيا له، ومتابعة وتأمل كبيرين، مما أدى إلى التشابه بينه وبين عمل الساحر والكاهن، فالذهن العربي حين عجز عن تفسير تلك العاصفة التي تقذفه حال سماعه الشعر، أخذ يربط ذلك الفعل بفعل الساحر والكاهن، لأن كلا من الشاعر والساحر والكاهن يلتقيان عند ثمرة أعمالهم ذات السلطان القوي والأثر البالغ على النفس.

لكن هذا التفسير والربط بين صفة الشاعر وصفات أخرى كانت تنشط في المجتمع، لم يمتد إلى عصور النقد الأدبي حال توجهه صوب التقنين والتنظير. فقد فهم النقاد أن للشعر أسرارا لا تخرج عن النفس، عالمها المتعتم الذي يحتاج إلى تبصر لكي يفهم مصر الإبداع.

فقد احتكمت نظرة الشعر إلى الأثر الذي يحدثه لدى المتلقي أو السامع، وعلى هذا جاءت المحاولات النقدية والبلاغية في مهدها محاولة للتنظير وقولبة هذا القول المقدس عندهم، فكانت محاولات في الكتب الأولى تمثل لنا إرهاصا لمفهوم التخييل في مرحلته التقنينية التنظيرية على يد الفلاسفة والنقاد العرب، فغير ممكن أن يظهر مفهوم التخييل فجأة في الكتب المتأخرة للنقد العربي القديم دون أن يكون هناك بواثق وانبعاثات سبقت هذا المفهوم، فقد أشار إليها النقد القديم ولكن لم تحمل مصطلح التخييل بشكل أدق. فكان التفسير البياني للشعر والشاعر وأثر الشعر بالسحر والساحر، فهذا مجمع البلاغة والإعجاز اللفظي والسيطرة الفكرية والوجدانية التي كانت تنتج عن القول.

كما يصر لطفي اليوسفي على أن التخييل "مفهوم يحمل في دلالته ذاتها إخبارا عن منابته، فهو نتاج للرؤية البيانية التي تقع في الماوراء من كيفيات قراءة العرب للحدث الشعري، بل إنه لحظة تجلي النظام المعرفي البياني وإعلانه عن نفسه في كيفية التعامل مع الحدث الشعري، إنه بمعنى آخر نتاج لتعريف الشعر بالنظر في فعله، وهو نتاج الانشغال بالشعرية صفة الشعر"(23)، فتعامل مع الشّعر من ناحية تأثيره ومدى نجاحه في إقناع القارئ أو السّامع ومدى تحقيقه "لمتعلّق الإبانة والتّأثير في المتلقّي، هنا بالضّبط يتنزّل التّخييل، بل إنه هذا الشرط وقد تجلى ذلك أن غاية التخييل نفعية بالمعنى الاجتماعي والنّفعية هي الفضاء الذي تحرّك في رحابه الرّؤية البيانيّة"(24).

فالتّخييل حين عرّفه الفلاسفة مقرونا بالسّلوك الذّي يتّخذه المتلقّي حال سماعه القول الشّعري فيطلب ذلك الشيء أو ينفر منه، ولذلك كان يقال الشّعر ترغيبا وترهيبا. فالناقد البياني كان يَعرِف ويُعرِّف الشّعر نتاجاً لتأثيره، حيث رد الذهن العربي القديم الإبداع الشعري إلى الشّياطين والجنّ لشدّة وقعه على النفس، فنسب إلى مخلوقات كانوا يجزمون بقوّتها عليهم وقدرتها على التّأثير. ولهذا قرن الشعر بالسحر كإرهاص أول لمفهوم التخييل.

2 - السحر والتخييل:

تحتوي المنظومة النّقدية العربية القديمة على التّصور العام الذي كان يُحكِّم نظرتهم إلى الشّعر، هذه النّظرة التّي تمثّلت أساسا في تحديد وظيفة الشّعر، ومن خلالها تمّ تحديدهم لمفهوم الشّعر وفقا لوظيفته، فكان أن شبّهوا عمل الشّعر في النّفس مثل عمل السّحر، فقد كان الاعتقاد السّائد أنّ هناك أوجها مشتركةً بين الشّاعر والسّاحر، منها النّهل من مَعينٍ مُوحَّدِ، المُتمثَل في الجنّ والشّياطين، وكذلك جوانب أخرى يتقاطع فيها الشّعر مع السّحر، منها:

أ - من النّاحية اللّغوية، فالسّحر حسب ما جاء في لسان العرب أنّه "من السِحر الأُخذة التيّ تأخذ العين حتىّ يُظنَّ أنَّ الأمر كما يُرى، وليس الأصل على ما يُرى، والسّحر البيان في فِطنة، قال ابن الأثير: قوله إنّ من البيانِ لَسِحْرا، أي منه

ما يصرِف قلوب السَّامعين وإن كان غير حقٍّ، وقيل: معناه أنّ من البيان ما يكسِب مِن الإثم ما يَكتسبه السَّاحر بسحره، فيكون في معرض الذَّم ويجوز أن يكون في معرض المدح، لأنّه تُستمال به القلوب ويرضى به السَّاخط، ويُستنزل به الصّعب؟ قال الأزهري: وأصل السّحر صرفُ الشّيء عن حقيقته إلى غيره، فكأن السّاحر لمّا رأى الباطل في صورة الحقّ وخَيّل الشّيء على غير حقيقتهِ، قد سحر الشّيء عن وجهه أي صرفه[25].

أما عن الشعر، فقد ورد أن الشعر القريض المحدود بعلامات لا يُجاوزها والجمع أشعار، وقائله شاعر، لأنه يشعر بما لا يشعر وسُمي شاعرا لفطنته[26]. يجمع بين السحر والشعر معنى لغوي أول هو العلم والفطنة والحكمة، وهو معنى قد يرجع إلى الإمكانات والقدرات الذهنية والوجدانية الخاصة بالشاعر والساحر، وإلى الاستعداد الفطري والتميز عن الغير بموهبة أو فضل من ذكاء أو حس[27].

يلتقي الشعر بالسحر مفهوميا في التصور العربي القديم. في التمويه والتخييل والخدعة، فالشعر يري الباطل في صورة الحق ويُخيل الشيء على غير حقيقته، كذلك الأمر بالنسبة للسحر.

السّحر يعتمد الخديعة والاستمالة والتّمويه والأخذة لجذب السامع، فمن أنواع السّحر يوجد "سحر التخييل" الذي من أعراضه "يرى الإنسان الثابت متحركا والمتحرك ثابتا، يرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا، يرى الأشياء على غير حقيقتها"[28]، كما يلتقي الشعر بالسحر ببعض الظواهر والأمور[29].

ب - إن الشعر جزء من السحر الكلامي الذي يقابل السحر الإشاري الحركي المتجدد.

جـ - الشعر يجمع بين السحر والرقص والغناء، شأن الشعراء الذين كانوا يجمعون بين الشعر والرقص والغناء حتى اختلط الشعر بمفهوم الغناء.

د - كلام السحرة كلام غريب وغير مفهوم غالبا، وفي الكلام الشعري غموض وغرابة بميزاته من النثر، ويطلبهما أكثر النقاد ولا سيما غرابة الصورة.

ومن ناحية اللغة "إن الشعر ولغة السحر كليهما مجازية رامزة، ومعلوم أن

المجاز عدول عن سنن التعبير العادية، يولد في متقبل الكلام "انخداعا" يغالط انتظاره لأنه يحدث خللا ويمارس خرقا على هذه السنن فيؤثر بما هو خطاب، لأنه يُريك نظام العلاقات بين الأشياء في ذهن المتلقي إرباكا يتحول بمقتضاه التعبير إلى تأثير وبهذا يكتسب كلام الشعراء والسحرة صفة الكثافة التعبيرية التي تجعله يتفوق على الكلام العادي في القدرة على رصد كثافة العواطف والظواهر والأشياء"[30].

يلتقي الشعر بالسحر فيما يحدثه كلاهما في المتلقي من البهت الناجم عن انخداع العقل بالتخييل والملاحظ أن التخييل في حد ذاته عملية سحرية كما أن السحر عملية تخييلية. فقد شبه الشعر بالسحر أولا لأن المفهوم العربي للفعلين ينبثق من مصدر واحد، يدل على التمويه والخديعة والتلاعب بعواطف المتلقين.

كما قُرن أثر الشعر في النفس بأثر السحر "فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى الحلو اللفظ التام البيان، المعتدل الوزن، مازج الروح ولاءم الفهم وكان أنفذ من نفث السحر، وأخفى دبيبا من الرّقى وأشد إطرابا من الغناء سلّ السّخائم وحلّل العقد وسخّن الشّحيح وشجّع الجبان، وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهائه"[31].

إن الشعر المصحوب غالبا بصفة اللطافة والرقة والحلاوة يقع في النفس موقعا بليغا ويكون أثر الشعر قويا حتى لا يكاد يُرد، وذلك مثل فعل السحر والخمر التي تعتري الإنسان وتأتيه من طرق لطيفة لكن قوية في بقائها وعمق أثرها لدى الإنسان، فيتبنى أفعالا لو كان تحت رقابة العقل لأنكرها ومجّها "يتضمن الإلحاح على فاعلية الشعر ومقارنتها بعمل السحر والخمر وعيا واضحا بأن عملية الإثارة تتمّ دون رويّة وفكر واختيار... فالخمرة تجعل الإنسان في حالة شعورية مرهفة قد تبلغ حدّا من الشّفافية يصبح الإنسان بموجبه معرضا للانفعال والإثارة دون وعي واعتبار فيصبح خاضعا لإرادة غيره"[32]. خاصة إذا توفر للقول الشعري مجموعة من الخصائص، تزيده جمالا ورونقا تمثل في اللفظ الرشيق والوزن المعتدل "وإذا عضُد بما يناسبه، وتفضي إليه مذاهبه، وقرنت به الألحان على

اختلاف حالاتها، وما يقتضيه قوى استحالتها عظم الأثر وظهرت العبر فشجع وأقدم وسهّر وقوّم وحبّب السّخاء إلى النفس وشهّى، وأضحك حتّى ألهى، وأحزن وأبكى وكثير من ذلك يُحكى، وهذه قوة سحرية ومعانٍ بالإضافة إلى السحر حرية"(33).

حين تواضع النقاد العرب على قرن فعل الشعر بالسحر "إنما كانوا يريدون أن يُمحضوه صفات خاصة هي التخييل، أي الإيحاء بما ليس موجودا، أو بما ليس حقيقيا، وجمال اللفظ من رقة وعذوبة ودقة، ولطف المعنى وضخامة العمل والإدهاش والقبول والزخرفة، والتطهر الشفائي والاستيلاء، وبالتالي أرادوا أن يجعلوا فيه قدرة على الاستيلاب الذي يُخضع المتلقي وينقله إلى حال جديدة غير حاله المعهودة لكنه استلاب نافع نفسيا، لأنه ممتع وشاف"(34).

وعلى هذا يقول ابن الخطيب "فمن الواجب أن يُسمّى الصنف من الشعر الذي يخلب النفوس ويستفزها ويُثني الأعطاف ويهزّها باسم السّحر الذي ظهرت عليه آثار طباعه وتبيّن أنه نوع من أنواعه"(35). ففي قول ابن الخطيب الذي يقدمه كنتيجة أكيدة في عد الشعر نوعا من السحر، الذي يعتمد على الكلام واللغة، فيختلف بذلك عن أنواع السحر الأخرى، وقد دعا ابن الخطيب إلى هذا الاعتقاد للتشابه الكبير بين أثر السحر وأثر الشعر، كما أن الشعر يعتمد على خاصية جوهرية وهي "التصوير" الذي يتكلف فيه المبدع لنقل صور إلى ذهن المتلقي وجعله يتأثر بها وينفعل بها كما لو كان يعايشها فعلا، فيسعى من خلال التصوير إلى تعطيل إدراك المتلقي للنفاذ إلى روحه ووجدانه حتى الشعري.

الهوامش:

1 - محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، تونس 1992، ص 342.

2 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر السيد أحمد صقر، مكتبة دار إحياء التراث، ط2، القاهرة 1973، ص 17.

3 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة 1998، ج1، ص 241.
4 - أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، دار بيروت، بيروت 1980، ص 108.
5 - ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، ط1، بيروت 1996، ص 88.
6 - ياسر شرف: إلهام الخلق الفني، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، المجلد العاشر، العدد الأول، يوليو 1991، ص 38.
7 - حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، (د.ت)، ص 25.
8 - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، ط22، القاهرة 1960، ص 197.
9 - مصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب الجاهلية والعصور الإسلامية، نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات، دار الطليعة، ط1، بيروت 2002، ج2، ص 161.
10 - محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق للنشر، بيروت 1991، ص 46.
11 - امرؤ القيس: الديوان، شرح حنا الفاخوري، دار الجيل، ط1، بيروت 1993، ص 393.
12 - محمد أبو الفضل بدران: موت النص، جدلية التحقيق والتخييل في النص الشعري في ضوء النقد الأدبي القديم والشعراء والنقدة، حوليات الآداب والعلوم، جامعة الكويت، الرسالة 216، الحولية 29، 2004، ص 19.
13 - أبو عثمان بن بحر الجاحظ: الحيوان، تحقيق وشرح محمد هارون، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، مصر 1967، ج6، ص 231.
14 - عبد الله سالم المعطاني: قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، المجلد العاشر، العدد الأول، يوليو 1991، ص 14.
15 - مبروك المناعي: في صلة الشعر بالسحر، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، المجلد العاشر، العدد الأول، يوليو 1991، ص 28.
16 - عبد الفتاح عثمان: إشكالية الإبداع الشعري بين التنظير اليوناني والتأصيل العربي والتفسير المعاصر، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، المجلد العاشر، العدد الأول، يوليو 1997، ص 82.
17 - يوسف الإدريسي: التخييل والشعر، حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات مقاربات، ط1، 2008، ص 28.

18 - عبد الرزاق حميدة: شياطين الشعراء، دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1956، ص 27.

19 - المرجع نفسه، ص 12.

20 - محمد بنلحسن بن التجاني: التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، عالم الكتب الحديث، الأردن 2011، ص 382.

21 - الفرزدق: الديوان، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1994، ج2، ص 512.

22 - مبروك المناعي: في صلة الشعر بالسحر، ص 27.

23 - محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية، ص 339.

24 - المرجع نفسه، ص 234.

25 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة سحر، ص 1952.

26 - ينظر، المصدر نفسه، مادة شعر، ص 2274.

27 - ينظر، مبروك المناعي: في صلة الشعر بالسحر، ص 25.

28 - وحيد عبد السلام بالي: الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، مكتبة الصحابة، ط10، الإمارات 2000، ص 83.

29 - ينظر، مصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب، ج2، ص 161.

30 - مبروك المناعي: في صلة الشعر بالسحر، ص 33.

31 - ابن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تحقيق وشرح عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1982، ص 22.

32 - محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية، ص 118.

33 - لسان الدين ابن الخطيب: السحر والشعر، تحقيق كونتننته فيرير، مراجعة محمد سعيد إسبر، منشورات بدايات، ط1، جبلة، سوريا 2006، ص 13.

34 - مصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب، ج2، ص 160-161.

35 - ابن الخطيب: السّحر والشّعر، ص 13.

References:

1 - ‘Uthmān, ‘Abd al-Fattāḥ: Ishkāliyyat al-ibdā‘ ash-shi‘rī, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, V.10, Issue 1, July 1997.

2 - Al-‘Umarī, Muḥammad: Al-balāgha al-‘arabiyya uṣūluhā wa imtidādātuhā, Ifrīqiyya al-Sharq Ed., Beirut 1991.

3 - Al-Farazdaq: Dīwān, Explanation by ‘Alī Fā‘ūr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st

ed., Beirut 1994.
4 - Al-Idrīsī, Yūsuf: At-takhyīl wa ash-shi'r, Manshūrāt Muqārabāt, 1st ed., 2008.
5 - Al-Jāḥiẓ: Al-bayān wa at-tabyīn, Edited by 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, 7th ed., Cairo 1998.
6 - Al-Jāḥiẓ: Al-ḥayawān, Edited by Muḥammad Hārūn, Muṣṭafā al-Ḥalabī Ed., 2nd ed., Cairo 1967.
7 - Al-Jūzū, Muṣṭafā: Naẓariyyāt ash-shi'r 'inda al-'Arab, Dār al-Ṭalī'a, 1st ed., Beirut 2002.
8 - Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā': Risālat al-ghufrān, Dār Beyrout, Beirut 1980.
9 - Al-Mannā'ī, Mabrūk: Fī ṣilat ash-shi'r bi as-siḥr, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, V.10, Issue 1, July 1991.
10 - Al-Mi'ṭānī, 'Abdallah Sālim: Qaḍiyyat shayāṭīn ash-shu'arā' wa atharuhā fī an-naqd al-'arabī, Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, V.10, Issue 1, July 1991.
11 - Al-Yūsufī, Muḥammad Luṭfī: Ash-shi'r wa ash-shi'riyya, Al-Dār al-'Arabiyya li al-Kitāb, Tunis 1992.
12 - Badrān, Muḥammad Abū al-Faḍl: Mawt an-naṣ, Ḥawliyyāt al-Ādāb wa al-'Ulūm, University of Kuwait, Issue 29, 2004.
13 - Bālī, Wahīd 'Abd al-Salām: As-ṣārim al-battār fī at-taḥaddī li as-saḥara al-ashrār, Maktabat al-Ṣaḥāba, 10th ed., UAE 2000.
14 - Ḍayf, Shawkī: Al-'aṣr al-jāhilī, Dār al-Ma'ārif, 22th ed., Cairo 1960.
15 - Ḥamīda, 'Abd al-Razzāq: Shayāṭīn ash-shu'ārā', Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1956.
16 - Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn: As-siḥr wa ash-shi'r, Edited by Continente Ferrer, Bidāyāt Ed., 1st ed., Jableh 2006.
17 - Ibn Qutayba: Ta'wīl mushkil al-Qur'ān, Edited by Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar, Maktabat Dār Iḥyā' al-Turāh, 2nd ed., Cairo 1973.
18 - Ibn Shuhayd al-Andalusī: Risālat at-tawābi' wa az-zawābi', Edited by Buṭrus al-Bustānī, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1996.
19 - Ibn Ṭabāṭibā al-'Alawī: 'Iyyār ash-shi'r, Edited by 'Abbās 'Abd al-Sātir, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1982.
20 - Ibn Tijani, Mohamed Benlahcen: At-talaqqī ladā Ḥāzim al-Qartajannī, 'Ālim al-Kutub al-Ḥadīth, Jordan 2011.
21 - Imru'u al-Qays: Dīwān, Explanation by Ḥannā al-Fāhkūrī, Dār al-Jīl, 1st ed., Beirut 1993.
22 - Ṣalībā, Jamīl: Al-mu'jam al-falsafī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1982.

23 - Ṣammūd, Ḥammādī: At-tafkīr al-balāghī ‘inda al-‘Arab, Tunisian University Publications, Tunis (n.d.).
24 - Sharaf, Yāsir: Ilhām al-khalq al-fannī, Majallat Fuṣūl, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, V.10, Issue 1, July 1991.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 119 - 131
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

منهج بحرق في كتاب "فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال"

د. نورية بويش
جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

حظي التراث اللغوي العربي بالاهتمام من قبل اللغويين في القديم وحتى العصر الحديث. نجد مثلا لامية الأفعال والتي تعتبر من أقوى المتون اللغوية نظرا لما تلّم به من علوم اللغة، ما جعل الكل ينهل منها تمثيلا وشرحا. من بين شرّاح اللامية جمال الدين محمد بن مبارك اليمني الحضرمي المعروف ببحرق المتوفى سنة 930هـ، ويعد كتابه (فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال) من أوسع الكتب شرحا على لامية الأفعال مضيفا إليه بعض التوضيحات والأبيات على شاكلة ما جاء في متن اللامية، فهو أهم شرح للامية وعليه اعتمد الشرّاح من بعد الحضرمي واعتمد عليه على سبيل المثال الحسن بن زين في توشيح اللامية. الدراسة تبين الفرق بين شروح اللامية، وكيف تناول بحرق المتن بالشرح والتحليل وكيف تعامل اللاحقون مع اللامية.

الكلمات الدالة:

منهج، بحرق، فتح الأقفال، اللغة، التصريف.

Bahraq's approach in the book "Fath al-aqfal wa hal al-ishkal bi sharh lamiyyat al-af'al"

Dr Nouria Bouich
University of Mascara, Algeria

Abstract:

The linguistic heritage of the Arab has interested linguists in the old until the modern era. We find, for example, the Conjugation of Verbs, which is considered to be the most powerful linguistic language because of the knowledge of the language, which made everyone draws from it representation and explanation. Among the commentators of the the Conjugation of Verbs is Jamal al-Din Muhammad ibn Mubarak al-Yemeni al-Hadrami, known as Bahraq, who died in 930 AH, and his book (Fath al-aqfal wa hal al-ishkal bi sharh lamiyyat

تاريخ الاستلام: 2021/8/13 - تاريخ القبول: 2021/8/31
nouria.bouich@univ-mascara.dz
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

al-af'al) is one of the most extensive books explaining the Conjugation of Verbs. He added some explanations and verses similar to what is mentioned in the Lamiyya. The most important explanation of the Conjugation of Verbs and it was adopted by the Shurrah after Hadrami and relied on, for example, Hassan bin Zain in Tawshih al-Lamiyya.

Keywords:

method, Bahraq, fath al-aqfal, language, conjugation.

مقدمة:

تبين لنا ونحن طلاب بقسم الماجستير أن التصريف من أكثر أبواب العربية صعوبة، بل هو المجال الذي لا يجد فيه الطالب حرية، وقدرة على إمعان النظر؛ لأسباب كثيرة تبقى قائمة من أهمها: قلة المصادر، وصعوبة الموجود منها، وتعسره على كثير من الدارسين ومن هذه المصادر الشرح الكبير لبحرق اليمني النادر الوجود الذي كنا وإلى وقت قريب نجهل وجوده ولا نسمع عنه، إن الشرح الكبير لبحرق اليمني يحتاج إلى دراسة وتعريف كما يحتاج إلى اهتمام وعناية لما يحتوي عليه من معارف ومباحث تتعلق بالتصريف، وأني هاهنا أقدم تعريفا لهذا المؤلف النادر القيم. لعله تُلقى العناية بهذا الشرح وما كتب حوله من حواشٍ وتعليقات وما أقيم حوله من دراسات وتحقيقات وأبحاث. سأعرف بالألفية قبل الولوج في الشرح الكبير. الدراسة تبين الفرق بين شروح اللامية، وكيف تناول بحرق المتن بالشرح والتحليل وكيف تعامل اللاحقون مع اللامية.

1 - التعريف باللامية:

هي منظومة صرفية من البحر البسيط يبلغ عدد أبياتها 114 بيتا مقسمة إلى اثني عشر بابا (12) وسميت بهذا الاسم لأنها بنيت على روي اللام وأضيفت إلى الأفعال تغليبا لا اختصاصا بها. ألفها ابن مالك فأجمل فيها أهم قواعد الصرف وابرز مقاصده. لقد اشتهرت اللامية واعتنى الناس بشرحها والتعليق عليها، إنها منظومة اشتملت على تصاريف الأفعال وما كان الحدث بعضا من دلائله في تصريف الأسماء حيث بدأها الناظم بالحديث عن تصريف الفعل المجرد رباعيا أو

ثلاثيا مع بيان المضارع وحركة عين المضارع من الثلاثي والمواطن التي يقاس فيها ضم عين المضارع أو كسرها أو فتحها. كما بين فيها اتصال الضمائر المتحركة بالأفعال الجوفاء، وما يطرأ على فاء الفعل بسبب هذا الاتصال. كما تحدث فيها عن أبنية الفعل المزيد فيه سواء أكانت الزيادة للمبنى أو المعنى[1]، مبينا أبنية نادرة من نحو: "زهزق، رهمس، هلقم، اكوأل، ترهشف، واجفأظ، اسلهم، قطرن"[2].

جاء في مقدمة الناظم بعد حمد الله والثناء عليه وتعظيمه لما يستحق لذاته مثنيا بالصلاة على الرسول صل الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه، ثم تطرق للموضوع منوها بضرورة معرفة تصريف الأفعال تصريفا قياسيا وضبط السماعي وإن ذلك شرط في حيازة أبواب اللغة ومعرفة سبلها الموصلة إليها مشيرا إلى إحاطة هذا النظم بما يهم شأن الطالب من معرفة الأبنية المقيسة وما شذ منها مبينا أن معرفة القواعد تسهل معرفة الجزئيات حيث لا تعظم فائدة معرفة الشاذ من غير معرفة الأصل فقال[3]:

وبعد فالفعلُ من يُحكِم تصَرُّفه ... يَحُزْ من اللغة الأبواب والسبلا
فهاكَ نظما محيطا بالمُهِمّ وقد ... يحوِي التفاصيل من يَستحضِر الجُملا

بدأ النظم بـ(وبعد) ليعني بها أما بعد، أما بفتح الهمزة وتشديدها للتفصيل والتأكيد[4] أي أما بعد أن خير الحديث كتاب الله لأن فيها معنى الشرط، وهو الغالب في اللغة، وهذا ما جعله تابعا للألفية، وله أقوال في اللامية مختلة عن الألفية نجد منها ما ذكره في المصادر فقال من يُحكم تصرفه أي يتقنه ويعرفه جيدا.

يتهرب القراء كثيرا من دراسة اللامية متحججين بصعوبة ألفاظها وغرابة معانيها وهم على صواب في ذلك. لكن المتمعن المتأني يدرك بعد تجديد القراءة وإعادة النظر، أن اللامية ليست من الصعوبة بالمستوى المذكور وبخاصة وأن كثيرا من الألفاظ التي رصعت بها ألفاظ من محيطنا اللغوي، اقرؤوا معي

قوله[5]، باب أبنية الفعل المجرد وتصاريفه:

بفَعلَلَ، الفعل ذو التجريد أو فَعَلا يأتي ومكسور عينٍ أو على فَعُلا

ومعناه أن الفعل المجرد من الزوائد على ضربين، ثلاثي ورباعي. فالثلاثي له ثلاث أبنية (فَعَلَ) بفتح الأول والثاني مثل: ضرب، ذهب. و(فَعِل) بفتح الأول وكسر الثاني مثل: علم، سلم. و(فَعُل) بفتح الأول وضم الثاني مثل: ظرف، شرق. عكس الاسم ففيه الثلاثي والرباعي والخماسي وحتى السداسي.

وللرباعي منه وزن واحد (فَعْلَل) بفتح الأول والثالث نحو: دحرج. إنه يحتاج فقط، إلى مران ودربة، وليس فيه من الغموض والغرابة ما يدعو إلى التهويل أو التهيب أو الحذر مما نسمعه من طلابنا هنا وهناك.

2 - الشرح الكبير لبحرق اليمني:

أ - شرّح اللامية:

ذكرنا في التعريف بابن مالك أنه شرح التسهيل ولم يتمه، وشرح اللامية في مباحث الصرف. كما شرحها ابنه بدر الدين في كتيب لا تزيد صفحاته عن 60 صفحة من الحجم المتوسط. كما شرحها بحرق اليمني شرحا سمي بالصغير، وهو شرح لا تزيد عدد صفحاته عن 60 صفحة أيضا من الحجم المتوسط، وأقدم وأكبر الشروح شرح بحرق اليمني المسمى: "فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال المشهور بالشرح الكبير"، وهو شرح أردت تقديمه في هذا المقال لما يتميز به من دقة وعمق، وحسن سمت، وصحة تخريج. وقبل التعريف بمحتوى الشرح الكبير نعرف ببحرق.

إنه محمد بن عمر بن مبارك الحضرمي الشافعي الشهير ببحرق فقيه أديب باحث متصوف، نعته الزبيدي بعلّامة اليمن. ولد بحضرموت سنة (869هـ-1465م) وتعلم بحضرموت وزبيد، ومكة والمدينة عن علماء هذه المواطن، حتى نبغ وصار عالما مقتدرا، ولي القضاء بشحر ثم استقال ورحل إلى الهند فأكرمه السلطان مظفر أقام بالهند إلى أن مات في أحمد أباد سنة (930هـ-1524م).

من تصانيفه (تبصرة الحضرة الأحمدية بسيرة الحضرة النبوية) و(حلية البنات والبنين فيما يحتاج إليه من أمر الدين) و(نشر العلم في شرح لامية العجم)، و(تحفة الأحباب شرح ملحمة الإعراب) في النحو. و(عقد الدرر في القضاء والقدر)، و(الحسام المسلول على منتقص اصطحاب الرسول) و(شرح لامية الأفعال لابن مالك) في التصريف. و(فتح الرؤوف في معاني الحروف) أرجوزة وشرحها. وأرجوزة في الطب وشرحها، وأرجوزة في الحساب وشرحها، ورسالة في (علم الميقات) والعروى الوثقى، وشرح المقدمة الجزرية، وشرح عقيدة اليافعي، وتفسير آية الكرسي. ولعل من أهم تصانيفه التي وصلت إلينا الشرح الكبير المسمى (فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال) المشهور بالشرح الكبير وهو شرح يتميز بـ:

- الشرح الكبير المذكور يقع في 72 صفحة من الحجم الكبير قياس (27x21)، يتراوح عدد سطور كل صفحة بين (28-33) سطرا. يضم كل سطر بين (16-18) كلمة وهو شرح مطبوع. وبين أيدينا نسخة مصورة عن الطبعة الأولى التي صدرت سنة (1369هـ-1950م) بمطبعة مصطفى البابي الحلبي، وقد أعادت الهيأة الكويتية طبعه مؤخرا، كما أعادت الهيأة السعودية طبعه أيضا.

ب - منهج الكتاب وإضافاته:

يبين بحرق اليمني في مدخل الشرح الكبير سبب التأليف وكيفيته فيقول: "ثم لما فترت في هذا الأوان همم أبناء الزمان، واعرضوا عن هذا المهم العظيم الشأن. حاولت اختصار مقاصدها والاقتصار على المهم من فوائدها لا ضرب بين أربابها بسهم مصيب، وأفوز بالدعوة إليها بحظ ونصيب، فوفقني الله وله الحمد أن شرحت القصيدة اللامية المسماة (أبنية الأفعال في علم التصريف) للإمام جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك رحمه الله فضبطت ألفاظها وفتحت مقفلها وحللت مشكلها وأكثرت أمثلتها ونبهت على كثرة معانيها، وطابقت ما أشار إليه ناظمها بقوله فيها:

وبعد فالفعل من يحكم   بجز من اللغة الأبواب والسبلا

وضممت إلى ذلك فوائد وإشارات وتمات وتنبيهات، واخترت لها تقسيمات، فجاء بحمد الله كتابا جامعا بين علمي اللغة والتصريف"(6). فهو كما يفهم من كلامه قد شرح اللامية وضبط ألفاظها وفتح المقفل الغامض من عباراتها، وحل ما كان من ذلك معضلا وغامضا بالإكثار من الأمثلة المساعدة على الاستيعاب والإدراك معتمدا على الإشارات التي كان يسجلها والفوائد التي كان يتمم بها ما يراه في حاجة إلى إتمام واكتمال. كما نبه في مواضع مختلفة من شرحه إلى قضايا تحتاج إلى تنبيه. من ذلك مثلا أنه عمد إلى مصطلح قاعدة مرة واحدة في شرحه ليلخص طريقة الاستفادة من الفعل المجرد عند الزيادة فقال: "إذا عرفت أمثلة المجرد استخرج منها أمثلة المزيد فيه"(7)، كما وظف مصطلح فائدة ليبين للدارس أهم فرق بين الماضي والمضارع فقال: "إنما زادوا أحرف المضارع ليحصل الفرق بينه وبين الماضي واختصت الزيادة به دون الماضي لأنه فرعه أي هو مؤخر عنه والأصل عدم الزيادة، فاختص الأصل بالأصل، والفرع بالفرع"(8).

ومن منهجه الذي اجبر نفسه على التقيد به كمنهج (مصطلح الإشارات) الذي ذكره في أربعة مواضع من شرحه ثلاثة في صفحة 39 وواحدة في صفحة 40 فذكر في الإشارة الأولى. إن الزيادة نوعان أولهما تكرير الأصل وهذا لا يختص بأحرف معينة نحو جلبيه. وثانيهما ما لا تكرر في الأصل وهذا لا يكون إلا بأحد حروف الزيادة العشرة المشهورة يجمعها قولك (سألتمونيها). كما حدد في الإشارة الثانية طريقة معرفة الأصل من الزائد وذلك عن طريق الميزان الصرفي الذي يعبر عن أول أصول الكلمة بفائها، وعن ثاني الأصل بعينها، وعن ثالثها بلام الكلمة فيقول في (ضرب) فعل، كما يقول في (دحرج) فَعلَل وهكذا.

وأهم ما جاء في إشاراته تلك ربطة الحرف الزائد بالمعنى حيث قال: "اعلم أن العرب لا تزيد غالبا الحرف إلا للدلالة على معنى زائد لا يدل عليه الأصل كدلالة الهمزة على التعدية في الفعل أكرمته، وأعلمته، وضاربته، وقاتلته، الدالة على الاشتراك في الفاعلية والمفعولية كدلالة السين على الطلب في استغفر". والمتتبع

للشرح الكبير يقف على تقيد بحرق بالمنهج الذي رسمه، وعدم الإخلال به فقد قال كما أسلفنا "وضممت إلى ذلك فوائد وإشارات وتَتمات وتنبيهات" وإذا كنا قد وفقنا حتى الآن على الفوائد والإشارات فإن التتمات التي ضمها إلى شرحه قد تجاوزت العشر مرّات في ثنايا شرحه للامية الأفعال وكان يقصد بلفظ (تتمة) تكميل ما رآه بحاجة إلى تكميل.

فقد ذكر "إن كون الكلمة وردت عن العرب شاذة عن القياس لا ينافي فصاحتها كما في حسب"، ثم قال: "لأن المراد بالشاذ ما جاء على خلاف القياس وبالفصيح ما كثر استعمالهم له. وأما النادر فهو ما يقل وجوده في كلامهم سواء خالف القياس أم وافقه"(9).

أما التنبيهات فغالب ما يشير بها إلى موازنة بين محتوى اللامية والتسهيل بل كثيرا ما كان يستدرك بها على ابن مالك، ويناقش من خلالها عدم تقيده بما جاء عنه في ألفيته أو التسهيل وقد استعمل لذلك مصطلح تنبيهات في أكثر من خمسين موضعا من شرحه بل يكاد الشرح يكون كله تنبيهات فقد لاحظنا مثلا لفظ تنبيه أو تنبيهات في صفحات 8-14، حتى كاد أن يجعل في كل صفحة تنبيها قال في صفحة 63 تعليقا على أمثلة المصادر: "ما ذكره الناظم رحمه الله، من أن القشعريرة ونحوها من أمثلة المصادر لعله اختاره، وإلا فمذ هب سيبويه أنها ليست بمصادر حقيقة وإنما هي اسم مصدر وضعت موضعه كما في اغتسل غسلا وتوضأ وضوءًا والمصدر الحقيقي اغتسالا وتوضيئا"(10). كما جاء في الصفحة نفسها قوله: "ظاهر كلامه هنا وفي الخلاصة أيضا، حيث قال لفاعل الفعال والمفاعلة. أن كلا من المصدرين، مقيس والمنقول عن سيبويه أن المقيس المفاعلة لا غير نحو ياسره مياسرة، ويامنه ميامنه، ولا يأتي فيها الفعال لاستثقال الكسرة على الياء إلا ما ندر فيما حكاه ابن سيده من قولهم ياومه مياومة ويواما"(11).

3 - استدراكات بحرق على اللامية:

جاء في اللامية أن الأفعال التي جاءت على وزن فَعِل مكسور العين يجيء مضارعها على يفعَل بفتح العين قياسا ويجيء على يفعِل شذوذا وأوصلها إلى تسعة

ألفاظ فقال[12]:

وجهان فيه من احْسِب مَعْ وَغِرْتَ وحِرْ
تَ انعِمْ بَئِسْتَ يَئِسْتَ اوْلَهْ يَبِسْ وَهِلَا

كما جاء في اللامية أن أفعالا ثمانية من صيغة فعِل مكسور العين جاء مضارعها على يفعِل بكسر العين شذوذا والتي ذكرها بقوله[13]:

وافرِدْ الكَسرَ فيمَا مِنْ وَرِثَ ووَلِيْ وَرِمْ وَرِعْتَ وَمِقْتَ مَعْ وَفِقْتَ حُلَا

ليحصر أفعال الصنف الأول في تسعة ألفاظ، وأفعال الصنف الثاني في ثمانية ألفاظ وقد شرحها بحرق واستدرك على ابن مالك فذكر ثلاثة أفعال من الصنف الأول وخمسة من الصنف الثاني والثلاثة من الصنف الأول التي جاء مضارعها على (يفعل) بوجهين الفتح على القياس والكسر على الشذوذ من فعِل مكسور العين.

الفعل الأول: ولغ يلَغ (كورث يرث) ويولَغ (كوحل يوحل). وفيه لغة أخرى ولَغ يلَغ.

الفعل الثاني: وبق يبِق ويوبَق أي هلك.

الفعل الثالث: وحِمت الحبلى تحِم وتوحَم إذا اشتهت أكلا.

والخمسة من الصف الثاني التي جاءت مكسورة العين على الشذوذ من فعِل مكسور العين فهي:

1 - وجد يجِد كورث يرث، وجدا إذا أحبه وعليه حزن حزنا شديدا.

2 - وعِق عليه يعِق عجل.

3 - ورِك يرِك وركا اضطجع.

4 - وكِم يكم وكما اغتم واكترب.

5 - وقه له يقه سمع يسمع له وأطاع[14].

ليصير المستثنى من الصنف الأول اثني عشر فعلا بدلا من تسعة التي اقتصر عليها ابن مالك كما صار المستثنى من الصنف الثاني ثلاثة عشر فعلا بدلا

من ثمانية أفعال التي اقتصر ابن مالك على ذكرها، وقد نضمها بحرق شعرا على نمط اللامية بحرا ورويا فقال:

فمثل يحسب ذي الوجهين من فعِلا   يلغ يبِق تحِم الحبلى اشتهت أكلا

كما استدرك بحرق في شرحه على ابن مالك فيما يتعلق بالفعل المتعدي الذي جاء مضارعه بوجهين وحصر ذلك في خمسة أفعال حين قال: وجهين هرَّ وشدَّ علَّه غَلَلاَ.

وهذه الأفعال التي أشار في التسهيل إلى مجيئها بوجهين بسبب لزومها مرة وتعديها مرة أخرى. وكلام الناظم يوهم الحصر في خمسة أفعال وقد أستدرك عليه بحرق الألفاظ الآتية:

نث الخبر بالنون ينِثه وينُثُّه أفشاه.

وشج رأسه يشجِه ويشجُه.

ورمّه يرمِه ويرمُه أطاحه، وقد نظمها بحرق فقال[15]:

ومثل هر ينِث شجه وكذا   أضه رمّه أي أصلح العملا

كما ذكر ابن مالك في اللامية أفعالا نادرة من المضعف اللازم وذهب إلى أنها على نوعين، نوع التزموا فيه ضم عين المضارع (يفعُل) على خلاف القياس ونوع جاء فيه الوجهان. أما النوع الأول فثمانية وعشرون فعلا (28) هي: مرَّ به، يمر، جل الرجل، يجُل عن منزله ارتحل، وهبت الريح، تهُبُّ... الخ، وعلق عليه بحرق في شرحه الكبير فقال: "كلامه يوهم الحصر فيما ذكره وعبر في التسهيل بقوله: والتزم الكسر في المضاعف اللازم غير المحفوظ ضمه لكنه لم يزد في شرحه على ما ذكره في النظم وقد ظفرت في الصحاح والقاموس بأفعال من هذا الضرب نقلا فيها التزام الضم وهي ثمانية عشر فعلا"... وبعد ذكره لتلك الأفعال قال: وقد نظمتها فقلت[16]:

ومع ثمانية عشر كمرَ به   يمت ثُج وسج أح أي سعلا

سخت وأدّ وحدّ عر حصِ ولطت ناقة كف شق طرْفه فعلا
وبق فك وعك اليوم غَمَّ وأمت أمنا حن عند مُعرضا كمُلا

وهو يعني بذلك الأفعال الآتية:
- متَّ يمُتُّ توسل، ثجّ يثَجُّ سال، أح يؤُح أي سعل.
- سخّت الجرادة تسُخ غرزت ذنبها في الأرض لتبيض.
- حدّ يحُد حِده غضب وأما حدّت المرأة على زوجها فبالوجهين.
- عر يعر الظليم عِرارا أي صاح وأما عرت الناقة فبالوجهين.
- حصّ الحمار يحُص حُصاصا أي ضرط وضم أذنيه وعدا ومصع بذنبه.
- لطت الناقة بذنبها تلُطُّ أي الصقته بين فخذيها.
- كفّ يكُّف بصره عمي وفيه لغة أخرى كُفّ بالمجهول.
- شقّ بصر الميت إذا تبع روحه.
- بق في كلام يبُق بقا وبُقاقا أكثر الكلام.
- فك الشيخ يفُك هرم.
- كلَّ اليوم وغم أي اشتد حره.

وأما النوع الثاني وهو ما جاء فيه وجهان من مضارع المضاعف اللازم فذكر ابن مالك أنه ثمانية عشر فعلا مشيرا إليه بقوله(17):

قَسَّتْ وكَذا وَعِ، وَجْهَيْ صَدَّ أَتَّ وخَرْ
رَ الصَّلْدَ حَدَّتْ وثَرَّتْ جَدَّ مَن عَمِلاَ

ويعني بها الأفعال(18): "صد عن الشيء يصُد ويصِد أعرض الكسر على القياس والضم على الشذوذ وبها قرئ (إذا قومك منه يصدون)"(19).
- وأث بالمثلثه يقال أث الشعر والنبات يؤت ويئت كثر والتف.
- وخرّ الحجر الصلد يخر، يخِر سقط من علو إلى أسفل.

وهي الأفعال التي علق عليها بحرق بقوله:
كلامه يوهم الحصر فيما استثناه ولم يزد في التسهيل على ما ذكره في النظم وقد

ظفرت بأفعال من هذا النوع نقل فيها الوجهين وهي ثمانية... وقد نظمتها فقلت[20]:

ومثل صد بوجهيه ثمانية عرت وشت واز القدر حين خلا
فر النهار أصت ناقة وكذا رز الجراد وكع خل أي هزلا

أولها في الشبه بصد ذات الوجهين:

- شت الأمر يشُت يشِت تفرق.
- وعرت الإبل تعُر وتعِر سلحت.
- وقر يومنا يقُر ويقِر قُرّاً بالضم أي برد.
- أزت القدر تأز تئِز أزيرا سمع لغليانها صوت.
- رزت الجرادة ترُز ترِز غرزت ذنبها في الأرض لتبيض.
- أصت الناقة تؤص تئِصّ اشتد لحمها وسمنت.
- كع عن الشيء يكُع ويكع جبن وضعف.
- خلّ لحمه يخُل ويخِل هزل فهو خَل بالفتح.

فهذه الثمانية ألحقها (بحرق) بالثمانية عشر ليصير المستثنى ستة وعشرين وبها يصير مجموع أمثلة المضعف اللازم مائة وبضعة وثلاثين.

4 - ما كتب حول الشرح الكبير من حواشٍ ودراسات:

الحواشي وهي كثيرة منها:

- حاشية الطالب بن حمدون بن الحاج.
- حاشية الأتبوبي.
- حاشية الوهراني.
- حاشية وشاح الحُرة.
- حاشية حصول المسرة.
- حاشية الطرة.

وهي من أهم الحواشي؛ والتعليقات، قسمها الحسن بن زين الشنقيطي: إلى

جزأين وصلت صفحاتها إلى 754 صفحة. وقلت: إنها من أهم الحواشي لأن صاحبها استغل الشرح الكبير ووظف المستدرك والمشروح ونظمها على بحر وروي اللامية فأضاف إلى اللامية 71 بيتا لتصبح اللامية في حاشية الطرة 195 بيتا. 114 (ابن مالك) + 8 (بحرق) + 71 (الشنقيطي) + 2 (الحسن الشنقيطي).

والطرة مطبوعة في جزأين كما أسلفت على ورقة قياسية 27x21 وبالصفحة الواحدة منه بين 18 و22 سطرا يحتوي كل سطر على 18 إلى 22 كلمة، وقد طبع سنة 1971 بدار الكتب العلمية في بيروت بلبنان.

خاتمة:

يعدّ شرح الحضرمي المعروف بـ"بحرق" من أهم شروح اللامية التي اعتمد فيه منهجية مخالفة للشرّاح من قبل وبعد، مؤثرا في الشارحين بعده كونه استغل الشرح الكبير ووظف المستدرك والمشروح، فأضاف أبياتا للامية على نفس البحر والروي، لتصبح شرحا في مجلدين، فشرح وحلل واستدرك.

الهوامش:

1 - ابن مالك: لامية الأفعال، ص 1 وما بعدها.

2 - زهزق: على وزن عفعل بمعنى أزهق أي أكثر من الضحك.

هلقم: بمعنى لقمه أي ابتلعه.

رهمس الشى: أي ستره.

أكوال: بوزن افوعل بمعنى قصر.

ترهشف: أي رشف.

أجفاظ: بوزن أفعال بمعنى اشفى على الموت.

اسلهم: بوزن افلعل أي اضطرب جسمه.

قطرن الجمل: بوزن فعلن أي طلاه بالقطران.

3 - ابن مالك: لامية الأفعال، ص 1.

4 - محمد الحسن الشنقيطي: شرح لامية الأفعال، ص 1.

5 - ابن مالك: لامية الأفعال، ص 1.

6 - جمال الدين بحرق: فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال المعروف بالشرح الكبير، تحقيق مصطفى نحاس، جامعة الكويت، 1993م، ص 12.
7 - المصدر نفسه، ص 5 وما بعدها.
8 - المصدر نفسه، ص 45.
9 - المصدر نفسه، ص 51.
10 - المصدر نفسه، ص 63.
11 - نفسه.
12 - ابن مالك: لامية الأفعال، ص 1.
13 - نفسه.
14 - جمال الدين بحرق: المصدر السابق، ص 15.
15 - المصدر نفسه، ص 20.
16 - المصدر نفسه، ص 22.
17 - ابن مالك: لامية الأفعال، ص 2.
18 - جمال الدين بحرق: المصدر السابق، ص 22.
19 - سورة الزخرف، الآية 47.
20 - جمال الدين بحرق: المصدر السابق، ص 23.

References:

* - The Holy Quran.
1 - Al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Ḥasan: Sharḥ lāmiyyat al-af'āl, Lecture.
2 - Ibn Malik: Lāmiyyat al-af'āl,
3 - Baḥraq, Jamāl al-Dīn: Fatḥ al-aqfāl wa ḥal al-ishkāl bi sharḥ lāmiyyat al-af'āl, Edited by Muṣṭafā Naḥḥās, University of Kuwait 1993.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 133 - 147
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

البنية الإيقاعية في الشعر العبري الأندلسي ومصادرها العربية

د. أمينة بوكيل
جامعة جيجل، الجزائر

الملخص:

انتقلت العديد من المكونات العربية إلى الأدب العبري في الأندلس، حيث تأثر اليهود بمختلف الأجناس الأدبية العربية، وواكبوا البيئة الأندلسية وما تتطلبه من نصوص تعبر عن الإنسان الأندلسي وتطلعاته. ومن المكونات العربية التي انتقلت إلى الأدب العبري في هذه الفترة "البنية الإيقاعية العربية" بأسسها المختلفة التي تميزت بالدقة والشمولية، فكيف تبنى الشعراء اليهود العروض العربي؟ ما هي الصعوبات التي واجهتهم في هذا الانتقال؟ وكيف تلقى يهود الأندلس تبني العروض العربي؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نقترح المحاور الآتية: 1 - كيفية انتقال البنية الإيقاعية العربية إلى الشعر العبري الأندلسي. 2 - الأسس العربية للبنية الإيقاعية العبرية (الوزن والقافية). 3 - تلقي يهود الأندلس انتقال البنية الإيقاعية العربية إلى الشعر العبري الأندلسي.

الكلمات الدالة:

اليهود، العرب، البنية الإيقاعية، العبرية، الأندلس.

The rhythmic structure in Andalusian Hebrew poetry and its Arabic sources

Dr Amina Boukail
University of Jijel, Algeria

Abstract:

Many Arab components moved to the Hebrew literature in Andalusia, where the Jews were influenced by various Arab literary genres, and kept up with the Andalusian environment and the texts it required that express the Andalusian man and his aspirations. Among the Arab components that moved to Hebrew literature in this period is the "Arab rhythmic structure" with its various foundations that were characterized by accuracy and comprehensiveness, so how did the Jewish poets adopt the Arab performances? What difficulties did they

تاريخ الاستلام: 2021/6/4 - تاريخ القبول: 2021/7/3
leaminaz@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

encounter in this transition? And how did the Jews of Andalusia receive the adoption of the Arab offers? To answer these questions, we suggest the following topics: 1 - How the Arabic rhythmic structure was transmitted to Andalusian Hebrew poetry. 2 - The Arabic Foundations of Hebrew Rhythmic Structure (Weight and Rhyme). 3 - The reception of the transmission of the Arabic rhythmic structure to Andalusian Hebrew poetry by Jews of al-Andalus.

Keywords:

Jews, Arabs, rhythmic structure, Hebrew, al-Andalus.

تقديم:

تستمد البنية الإيقاعية خصائصها من تراثها ونظامها اللغوي الذي هو تعبير حي ومتجدد عن مخزون خصائص مختلف الحياة لمجتمع من المجتمعات، إذن البنية الإيقاعية هي ملكية أدب وثقافة مجتمع ما، وخاصية للغة ما، وهي من المكونات التي يصعب أن تنتقل من أدب إلى آخر حتى وإن كانت قد امتصت بعض المؤثرات الأجنبية.

البنية الإيقاعية "هي الضلع الذي لا يكتمل المثلث الشعري إلا به، وقد لا تكون للنص بنية فنية بدون وجوده"(1)، ولكي تنتظم هذه البنية بمجاليها الخارجي والداخلي لابد من قانون أساسي يحكم في الوقت نفسه مختلف بنى النص الرئيسية (المضمون، اللغة، الإيقاع)، وهذا العنصر الأخير له أهمية خاصة، حيث يعتبر مطلبا ملحا ومحكا أساسيا لكل تجربة شعرية، كما نجد علماء الشعر منذ القديم يعتبرونه أحد أركان الشعر. وفي هذا السياق تبرز جهود الخليل والأخفش وقدامة بن جعفر، وابن رشيق القيرواني وغيرهم، ويرى كمال أبو ديب أن الإيقاع هو الفعالية التي تنتقل إلى المتلقي بوجود حركة داخلية ذات حيوية متناسقة تمنح التتابع الحركي وحدة نغمية عميقة عن طريق إضفاء خصائص معينة على عناصر الكتلة الحركية، من هذا التعريف نستشف أن الإيقاع عبارة عن حركة داخلية وهذه الحركة بالذات هي التي توحد النغمة وتمنح تتابعا حركيا لها(2).

ومع هذا لم تمنع هذه الصعوبة والعلاقات المعقدة التي تتكون منها البنية

الإيقاعية العربية من انتقالها إلى الشعر العبري الأندلسي، وكان هذا الانتقال ضمن تأثر الشعراء اليهود بالأدب العربي في الأندلس، حيث كانوا يعيشون ضمن إطار أهل الذمة، إذ أقبلوا على اللغة العربية تواصلا وتأليفا، وانتعشت بهذا اللغة العبرية وأخرجت من دائرة المقدّس إلى دائرة المدّنس، لهذا أطلق على هذه الفترة "العصر الذهبي" وتمثل هذه الفترة للفكر اليهودي والأدب العربي "العصر الذهبي" لما تميزت به من حيوية وشمولية، وبغزارة الإنتاج الفكري، وقد أطلق عليها المؤرخ اليهودي "فلايشر" (Fleisher) الانتفاضة - حركة حداثية، حيث يقول: "في إسبانيا... وبمعجزة فريدة ازدهرت اليهودية العذراء على مسرح التاريخ... إذ عاشت مدة منعزلة تماما أو تقريبا والتي بدأت فجأة بالتشبع بالثقافة العربية وأسسها"(3).

فكيف انتقلت هذه البنية الإيقاعية إلى الشعر العبري الأندلسي؟ وما هي التحولات والتغيرات التي طرأت عليها؟ وكيف كان رد فعل يهود الأندلس من هذه الثورة؟

1 - كيفية انتقال البنية الإيقاعية العربية إلى الشعر العبري الأندلسي:

أول من تبنى العروض العربي أو البنية الإيقاعية العربية في الشعر العبري هو دوناش بن لبرط (דונש בן לברט) الذي عاش بين (920م-990م)، وولد بفاس في أسرة عريقة ثم رحل إلى بغداد، وهناك تتلمذ على يد "سعديا الفيومي" وقد تأثر كثيرا بتعاليمه، واطّلع على آداب العرب وأعجب كثيرا بالشعر العربي، ثم عاد إلى المغرب واستقر أخيرا بقرطبة التي كانت مركزا للثقافة اليهودية آنذاك، والتقى الوزير "حسداي بن شبروط" الذي دعمه بسخاء(4).

وكان دوناش شاعرا ونحويا مجددا في ميدان الدراسات اللغوية حيث يعتبر أول من ميّز بين الفعل المتعدي واللازم في اللغة العبرية متأثرا في ذلك بالنحو العربي، ونظم أشعارا في مواضيع غير دينية وغير معتادة في الشعر العبري في ذلك العصر، من خيال وبلاغة استعارها من نماذج الشعر العربي أين مهّد لتقنية العروض واستخدمها في الشعر الديني نفسه(5).

وتمخضت ثورة دوناش الشعرية عن اهتماماته بالدراسات اللغوية المقارنة بين العربية والعبرية والتي أوحت إليه فكرة تطبيق وزن الشعر العربي على الشعر العبري، فقام بأول محاولة في هذا السبيل وقدم لليهود أول شعر عبري في قالب عربي(6)، وهذا أمر طبيعي، ذلك أن "البنية الإيقاعية للقصيدة هي جزء لا ينفصل عن البنية اللغوية"(7).

وبالتالي لم تأت هذه الثورة صدفة أو دفعة واحدة، بل تدريجيا وعبر عدة مراحل حاول فيها دوناش تكييف الأوزان العربية مع قواعد اللغة العبرية.

2 - الأسس العربية للبنية الإيقاعية العبرية "الوزن والقافية":

وتبنى دوناش العروض العربي من خلال أساسين هامين يشكلان البنية الإيقاعية هما (الأوزان والقافية).

أ - الأوزان:

من المعروف أن الوزن هو "المعيار الذي يقاس به الشعر ويعرف سالمه من مكسوره، وهذا أحد مقومات الشعر وأعظم أركانه"(8)، هذا في الشعر العربي أما في الشعر العبري فإن "نظام الأوزان الذي تبناه دوناش مؤسس على التقابل المستمر بين الوحدات العروضية الصغرى التي تكون الوحدات الإيقاعية المتوسطة، هذه الوحدات تجمع بدورها لتشكل سلسلة إيقاعية ذات نظام محكم، والبيت هو القاعدة الأخيرة في النظام، وفي هذا النوع من الأوزان كتب الشعر الغير الديني العبري الأندلسي وجزء من الشعر الديني"(9)، وقد لاحظنا سابقا أن هذا النوع من الأوزان المضبوطة بمقاييس معينة قد كان غائبا في الشعر العبري القديم الذي يعتمد على النغمة الأخيرة في السطر، وبالتالي كانت أول خطوة قام بها دوناش هي إرساء أسس للوزن الشعري العبري من خلال إيجاد مقابل للوتد والسبب في اللغة العبرية(10)، وهما وحدتان أساسيتان في تكوين الوزن العربي.

وقُسمت الحركات في الشعر العبري إلى عائلتين رئيسيتين هما: عائلة "الملوك" (מלכים) وهي التي تضم الحركات الصغرى والكبرى (الضمة، الضمة الطويلة، الفتحة، الفتحة الطويلة، الكسرة، الكسرة الطويلة، إمالة قصيرة، إمالة

طويلة...)، وهذه الحركات هي التي تكوّن السبب الذي يسمى بالعبرية (תנוע). والعائلة الثانية هي عائلة "العبيد" (עבדים) المتمثلة في السكون بنوعيه "المتحرك والعادي"(11)، والسكون هو الذي يكون الوتد الذي يسمى بالعبرية (יתד) إذن الوتد يتكون من السبب سواء بحركاته القصيرة أو الطويلة إضافة إلى السكون، ومن أمثلتنا على ذلك:

אל - "إل" - بالإمالة إِلى: / سبب يتكون من حركة واحدة.

מעט - "مِعَاط" - قليل: /0 وتد يتكون من السكون وحركة.

إذن ما نلاحظه أن دوناش وتابعيه استعاروا من العروض العربي مصطلحي "السبب" و"الوتد"، كما حاولوا تكييف نقطتين هما:

- السكون الواقع في بداية الكلمة أي بإمكان الوتد أن يبدأ بسكون في حين هذا غير موجود في اللغة العربية.

- يوجد إشكالية الإعراب في آخر الكلمة، حيث أن هذا غير موجود في اللغة العبرية وبالتالي غالبا ما يكون الحرف الأخير حياديا من دون حركة ولا سكون.

وبتجمع الأوتاد والأسباب تتشكل التفعيلة التي هي عمود الوزن الشعري والتي تسمى باللغة العبرية (עמוד) (12)، وهي نوعان، القصيرة والطويلة(13):

مستفعلن	תפעלים	تفعليم	سبب+سبب+وتد
مفاعلتن	מפעלים	مفعلتيم	سبب+وتد+سبب
فعلا تن	פעלים	بعليم	سبب+وتد+سبب
مفعولن	נפעלים	نفعليم	سبب+سبب+سبب

وباجتماع التفعيلات أيضا الطويلة والقصيرة يتشكل البحر وقد ترجم بالعبرية بـ"נהר" أي النهر للتعبير عن النهر الذي تتفرع منه عدة فروع أخرى أصغر منه(14).

وتبنى الشعراء اليهود أغلب البحور العربية بدرجات متفاوتة، حيث كان هذا التبني في بعض أشكاله كاملا وأحيانا مع بعض التغيرات(15).

ونذكر بعض البحور كما يلي:

1 - الطويل:

هو من البحور المركبة التي يتألف الشطر فيها من أكثر تفعيلة واحدة، حيث تمتزج فيه تفعيلتان مختلفتان، وزنه على النحو الآتي:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن   فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

وترجم في العبرية إلى (ארוך) ووزنه[16]:

פעולם ניפועלים פעולם ניפועלים   פעולם ניפועלים פעולם ניפועלים

بعولم نيفوعليم بعوليم نيفوعليم   بعولم نيفوعليم بعوليم نيفوعليم

يتبين لنا من خلال المقارنة بين الوزنين أنه لا يوجد فرق كبير بينهما، حيث حافظ الوزن العبري على عدد التفعيلات الأربع بنوعها، وبهذا كان التبني كاملا، والبحر الطويل في الشعر العبري هو من أكثر البحور انتشارا بين شعراء يهود الأندلس.

2 - البسيط:

وهو أيضا من البحور المركبة، ويتألف من ثمانية أجزاء، ووزنه في الدائرة:

مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن   مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

يترجم بالعبرية بـ(מתפשט) وهو أيضا يتكون من التفعيلات العربية نفسها[17]:

מתפעולים פועלים מתפעולים פועלים

מתפעולים פועלים מתפעולים פועלים

متبعوليم بوعليم مبتعوليم بوعليم   متبعوليم بوعليم مبتعوليم بوعليم

وأشهر قصائد يهودا هاليفي على هذا الوزن هي[18]:

לִבִּי בְמִזְרָח וְאָנֹכִי בְּסוֹף מַעֲרָב

אֵיךְ אֶטְעֲמָה אֵת אֲשֶׁר אֹכַל וְאֵיךְ יֶעֱרָב

/0/٠//0//٠/0/٠/0//   /0/٠//0//٠/0/٠/0//

قلبي في الشرق وأنا مقيم في الغرب

فكيف أتذوق طعم الحياة ويلذ لي العيش

3 - المديد:

هو من البحور المركبة، وزنه هو:

فعلاتن فاعلن فعلاتن   فعلاتن فاعلن فعلاتن

مصطلحه بالعبرية هو (מתמודד) ووزنه[19]:

פעולים פעולים פעולים פעולים   פעולים פעולים פעולים

بعوليم يعوليم بعوليم بعوليم   بعوليم بعوليم بعوليم

ويتضح مما سبق أن بحر المديد في اللغة العبرية مختلف تماما عن المديد في اللغة العربية من خلال عدد التفعيلات وطبيعتها.

4 - الوافر:

هو من البحور المركبة، لكن وزنه في الدائرة العروضية يوحي بأنه مفرد فهو على هذا النحو:

مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن   مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن

في حين أن المستعمل منه في التام هو:

مفاعلتن مفاعلتن فعولن   مفاعلتن مفاعلتن فعولن

يسمى بالعبرية بـ(מרבה) ووزنه:

מתפעלנים מתפעלנים פעולים   מתפעלנים מתפעלנים פעולים

متبعلنيم مبتعلنيم بعوليم   متبعلنيم مبتعلنيم بعوليم

وهو تقليد جزئي للوزن العربي حيث حذفت تفعيلة واحدة فقط.

5 - الكامل:

هو من أكثر البحور العربية استعمالا ووزنه:

متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن متفاعلن

يترجم بالعبرية بـ(שלם) ووزنه يصبح:

מתפעלים מתפעלים נפעלים   מתפעלים מתפעלים נפעלים

متفعليم متفعليم نفعليم   متفعليم متفعليم نفعليم

ونلمح هنا تغييرا في الوزن من ناحية التفعيلة الأخيرة، كما نجد أيضا في التفعيلة نفسها تسكين الحركة الثالثة لأنه لا يمكن أن تتابع ثلاث حركات متوالية في اللغة العبرية.

أما بحري المضارع والمقتضب فلم يردا إلا قليلا ضمن البحور العربية التي دخلت الشعر العبري، ويبدو أن بحري المضارع والمقتضب من أقل البحور استخداما حتى في الشعر العربي، وقد أنكرهما الأخفش حيث لم يردا فيما روى عن الشعراء العرب، وقال عنهما الزجاج: هما قليلان حتى أنه لا يوجد منهما قصيدة لعربي، وإنما يروى منهما بيت أو بيتان فقط، ولا ينسب بيت منهما لشاعر من العرب، ولا يوجد في أشعار القبائل(20).

ب - قراءة في البحور العربية التي انتقلت إلى الشعر العبري:

- حاول اليهود إيجاد ما يقابل المصطلحات العروضية العربية من خلال ترجمة معانيها مباشرة، ومن المصطلحات ما جاء قريبا من جذور اللغة العربية وتتشابه معها حتى في نطق المصطلحات:

المتقارب = מתקרב = مِتقارب

البسيط = מתפשט = متبسيط

المديد = מתמודד = متمودد

وقد سهّل التقارب اللغوي الموجود بين اللغتين: (العربية والعبرية) في إيجاد هذه المصطلحات.

- إن أكثر البحور استعمالا في الشعر العبري الأندلسي هو البسيط والطويل وهي نفسها في الشعر العربي.

- انتقال البحور العربية إلى الشعر العبري نوعان:

1 - انتقال تام: حيث ينتقل فيه البحر بتفعيلاته وعددها وأنواعها: الطويل، البسيط، المديد.

2 - انتقال جزئي: فإمّا أن تحذف إحدى التفعيلات كما حدث مع الوافر والمتحدث، وإما أن تتغير إحدى الحركات حيث تتحول إلى ساكن كما حدث مع

الكامل.

إلا أن أغلب البحور كما لاحظنا انتقلت بشكل تام دون تغيير وبالتالي تكيفت بسهولة مع اللغة العبرية.

جـ - القافية:

ولكي يكتمل الوزن لابد من أن يدعم بالقافية، لكي تتجانس مع المعنى الذي يحاكيه الوزن في القصيدة، حيث لا تظهر وظيفتها إلا بعلاقتها مع غيرها من عناصر القصيدة. ففي النهاية هي التي تختزل عندها الدفقة الشعورية في السطر الشعري[21]، وهي أيضا مركز ثقيل مهم في السبب "ويؤمن حازم القرطاجني في هذا المجال بما آمن به الفارابي وابن سينا من قبل، بتميز الشعر العربي بالقافية عن غيره من أشعار الأمم الأخرى"[22]. وقد أدرك الشعراء اليهود ضرورة وجود قافية في شعرهم ووظيفتها الهامة في انسجام القصيدة.

ولم يعرف الشعر العبري القديم القافية إلا قليلا[23]، وأول من تفطن إلى ذلك "سعديا الفيومي"، حيث قام في كتابه "أصول الشعر العبراني"، على غرار ما قام به ابن منظور في "لسان العرب" بتصنيف جذور الكلمات بطريقتين: الأولى من خلال نهاية الكلمات لمساعدة الشعراء على إيجاد الكلمات التي تنتهي بنفس الحروف، والطريقة الثانية، ترتيب ألفبائي، كأنه قاموس القوافي، ونفهم من هذا أنها دعوة صريحة لاتباع قافية موحدة في القصيدة، وقد دعا إلى ذلك تلميذه دوناش في الأندلس، حيث نظم قصائد بقافية موحدة، وتبعه في ذلك فيما بعد الشعراء اليهود في الأندلس[24].

وترجم مصطلح (القافية) إلى العبرية بـ(חרוז) من الفعل (חרז) التي تعني نظم الشعر[25]. وتتكون القافية في العبرية من الحرف الأخير والحركة التي قبله، ومثال على ذلك[26]:

אֲנִי הַשַּׁר – וְהַשִּׁיר לִי לְעֶבֶד   אֲנִי כִנּוֹר לְכָל שָׁרִים וְנוֹגְנִים

أنا شاعر الشعراء وما الشعر إلا عبدي

أنا نغمة لكل الشعراء والمنشدين

لكن بعض الصعوبات واجهت الشعراء اليهود في التزام القافية على النهج العربي منها:

- قلّة الجذور في اللغة العبرية مقارنة بالثراء الكبير التي تمتع به العربية، وهذه النقطة بالذات سهلت كثيرا على الشعراء العرب إيجاد كلمة القافية والالتزام بها.

- إشكالية الإعراب: فمعظم الكلمات العبرية كما رأينا سابقا مبنية على أساس السكون في أواخر كلماتها عكس الكلمات العربية التي تنتهي بحركات، وبالتالي فمن السهل على الشاعر العربي أن يقفي بكلمات متشابهة في لام الفعل مثل (يميل - يقول)، في حين على الشاعر اليهودي أن يجد كلمات ليست متشابهة فقط في لام الفعل وإنما في عينه كذلك، وإذا أراد أن يقفي بكلمات متشابهة في لام الفعل، فعليه أن يضيف إليها نهايات مثل علامة الجمع المذكر أو المؤنث أو ضمير متصل[27].

ورغم هذا فقد انتشرت القافية والأوزان الجديدة بين الشعراء اليهود، وأتقنوا استخدام هذه التقنية الجديدة التي استمرت حتى بعد سقوط الأندلس بين يهود شمال إفريقيا.

3 - انتقال البنية الإيقاعية العربية إلى الشعر العبري:

لقد تعرّض دوناش بن لبرط لانتقادات شديدة من طرف اللغويين والشعراء اليهود وعلى رأسهم "مناحيم بن سروق"، وقد تميز هذا النقد بأنه عنيف وشديد اللهجة، وقد تحول إلى صراع فكري بين مدرستين: الأولى مدرسة التجديد وعلى رأسها دوناش وتلميذه "يهود بن شيشت"، والمدرسة الثانية تمثل مدرسة المحافظين وعلى رأسها "مناحيم بن سروق" وتلاميذه. وقد نظم دوناش قصيدة في مدح "حسداي بن شبروط"، مفتخرا في الوقت نفسه بالبحور العربية التي أقتبسها، داعيا الشعراء اليهود للاقتداء به قائلا[28]:

فلتكن الكتب المقدسة جنتك   ولتكن الكتب العربية فردوسك

وهنا نرى أنه يحاول أن يحقق توازنا بين العنصرين اليهودي والعربي في الشعر العبري، وقد عارضه "إسحاق بن قفرون" في قصيدة من نفس البحر

والقافية، ساخرا من طريقة دوناش، حيث يقول[29]:

ها هو بن لبرط كتب باطلا وظن أنه نجح وأصلح القول المآثر
لكنه أتلف اللسان المقدس بوزنه العبرية بموازين أجنبية

ولقد أثرت هذه المعركة الثقافية اليهودية الوسيطة في إعادة النظر في بنية الشعر العبري بعد قرون من الجمود، إلا أن أهم الانتقادات التي وجهت لثورة دوناش هي ما يلي:

- وصفت ثورة دوناش بأنها اغتصاب لقواعد اللغة العبرية التوراتية المقدّسة عند اليهود[30].
- لا يلاءم بصورة عامة نظام العروض العربي خصائص اللغة العبرية ونظام حركاتها وبالتالي فقد قام دوناش بـ"تعريب" اللغة العبرية[31].
- هدّمت هذه الخطوة النظام الصوتي العبري الذي يتميز بالتعقيد والتنوع.
- إمكانيات اللغة العبرية محدودة جدا مقارنة بالعربية، وتكييف اللغة العبرية مع نظام الأبيات العربية لا يمكن أن يتحقق دون إحداث اضطرابات في بيانات اللغة وتناقضات في العروض.
- إن خطوة دوناش في الشعر العبري تفتقد نوعا ما للدقة المعهودة في العروض العربي، وقد لاحظنا وجود تناقضات وخلطا في تناول هذه القضية في العديد من المراجع التي تناولت هذا الموضوع.

ومع هذا فإن النقد الذي وجه لدوناش هو ذو طابع أيديولوجي يندرج في سياق الجدال الحاصل بين المدرستين، والاعتراض الأكبر كان حول تقليد العروض العربي وهذا اعتراف ضمني أو صريح بتفوق الشعر العربي من جهة، وإخراج الشعر العبري من فلك الدين وطقوسه إلى فلك الدنيا ومظاهرها.

وتتجلى أهمية هذه الثورة في أنها خطوة جريئة وواضحة المعالم والأهداف، كما كانت تدريجية وواعية بالخطوات المتبعة، حيث حاولت تغيير نظام الشعر العبري القديم رغم قدسيته لتجعله يتماشى مع البيئة الأندلسية، فسرعان ما انتشرت

طريقة دوناش، وأسرع الشعراء اليهود في تبنيها في أشعارهم، وأشاد كل من أمير الشعراء اليهود "يهودا هاليفي" في كتابه "الخزر" بهذه الطريقة، والشاعر "موسى بن عزرا" متفننا في إلباس أشعاره أوزانا عربية(32).

وقد رافق هذا التبني الصريح للعروض العربي الكثير من الحماس والإقبال الذي خلق انطباعا بأن هذه الحالة طبيعية حين يستعير شعر ما نظام شعر آخر، كما اتبع الشعراء هذا النظام طيلة فترة العصر الذهبي، وتعايشوا معه حتى في المنفى الإسباني أو في شمال إفريقيا بعد سقوط الأندلس، أين بقي الشعراء المهاجرون أوفياء ومتمسكين بتقاليد أجدادهم(33).

خاتمة:

وهكذا من خلال تحليل كيفية انتقال أسس البنية الإيقاعية العربية إلى الشعر العبري، قد تبين أن هذا الانتقال تم عن وعي عميق بضرورة التجديد ومواكبة البيئة الأندلسية، كما تمخض عن تطور الدراسات اللغوية للغة العبرية. حيث بدأت هذه الثورة الشعرية بإيجاد مقابل لمصطلحات العروض كالسبب والوتد والبحور والقافية. وقد واجه الشعراء اليهود العديد من الصعوبات في تطبيق الأوزان العربية والالتزام بالقافية الواحدة وفي مقدمتها إشكالية غياب الإعراب في العبرية، إلا أن هذا لم يمنع من انتشار هذه التقنية الجديدة بين شعراء يهود الأندلس. إلا أن أهم ما قامت به هذه الثورة الشعرية هو إخراج الشعر العبري من دائرة المقدس المرتبطة بالمعبد والطقوس الدينية إلى دائرة الحياة على اختلاف مظاهرها.

الهوامش:

1 - علوي الهاشمي: فلسفة الإيقاع في الشعر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2006، ص 34.

2 - كمال أبو ديب: في البنية الإيقاعية للشعر العربي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1981، ص 230.

3 - Tova Rosen : "La poésie juive espagnole", Traduit par Jacqueline

Barnavi, in Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, Cerf, Paris 1994, p. 107.

4 - http://www.jewishencyclopedia.com

5 - Haïm Zafrani : Poésie juive en Occident Musulman, Geuthner, Paris 1977, p. 83.

6 - هنداوي، إبراهيم موسى: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963، ص 68.

7 - جابر عصفور: مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، مطبوعات فرح، ط4، نيقوسيا 1990، ص 206.

8 - محمد علي شوابكة وأنور أبو سليم: معجم مصطلحات العروض والقافية، عمان 1991، ص 318.

9 - Angel Sáenz-Badillos : Les recherches sur les juifs d'al-Andalus dans les vingt-cinq dernières années, Revue du monde musulman et de la méditerranée, année 1992, volume 63, N° 1, p. 69.

10 - Rina Drory: Models and contacts, Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture, Brill, Leiden 2000, p. 193.

11 - Haïm Zafrani : Poésie juive en Occident musulman, p. 228.

12 - نفسه.

13 - Carlos del valle Rodríguez: El diván poético de Dunash ben Labrat, la introducción de la métrica, consejo de investigaciones científicas, instituto de filosofía, Madrid 1988, p. 67-68.

14 - Haïm Zafrani : Poésie juive en Occident musulman, p. 231.

15 - Carlos del valle Rodríguez: El diván poético de Dunash ben Labrat, p. 68.

16 - المرجع نفسه، ص 69.

17 - المرجع نفسه، ص 70.

18 - יהודה הלוי: שיר יהודה הלוי، עריך ומבואר، שמעון ברנשטיך הוצאת על בבסתררת העברית ניורק، 1944، עמי 231.

19 - Carlos del valle Rodríguez: El diván poético de Dunash ben Labrat,

p. 70.

20 - أمين علي السيد: في علمي العروض والقافية، دار المعارف، ط4، القاهرة 1990، ص 18.

21 - ممدوح عبد الرحمن: المؤثرات الإيقاعية في اللغة الشعر، دار المعارف الجامعية، ط2، مصر 1994، ص 118.

22 - جابر عصفور: مفهوم الشعر، ص 123.

23 - يوجد من الباحثين من يرى أن القافية كانت فعلا في العهد القديم، لكن عند مقارنة هذه القافية مع القافية الموجودة في الشعر العربي الأندلسي نجد أنّ الثانية أكثر تنظيما والتزاما، لمزيد من التفصيل حول هذه القضية ينظر:

Haïm Zafrani: Poésie juive en Occident musulman, p. 243.

24 - المرجع نفسه، ص 245.

25 - יהודית רוזנהויז: מילון תלת לשוני שימושי עברי-ערבי، ישראיל، פרולוג מוצואום לאור، 2002، עמי 270.

26 - שלומה אבן גבריול: שיר החל .יוצאים לאור: חיים בראדי וחיים שירמן، ירושלים، מכון שוקן، 1975، עמי 77.

27 - Otto Zwartjes: love, songs form al-Andalus, History, structure and meaning of the kharja, Brill, Leiden 1997, p. 163.

28 - محمد بحر عبد المجيد: "اليهود في الأندلس"، المكتبة الثقافية، عدد 237، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1970، ص 27.

29 - المرجع نفسه، ص 193.

30 - Rina Drory: Models and contacts, p. 194.

31 - نفسه.

32 - Otto Zwartjes: Love songs from al-Andalus, p. 145.

33 - Haim Zafrani : Poésie juive en Occident musulman, p. 24.

References:

1 - ‘Alawī, Al-Hāshimī: Falsafat al-īqā‘ fī ash-shi‘r al-‘arabī, Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st ed., Beirut 2006.

2 - Rodríguez, Carlos del valle: El diván poético de Dunash ben labrat la introducción de la métrica, consejo de investigaciones científicas, instituto de filosofía, Madrid 1988.

3 - ʻAbd al-Raḥmān, Mamdūḥ: Al-muʼaththirāt al-īqāʻiyya fī lughat ash-shiʻr, Dār al-Maʻārif al-Jāmiʻiyya, 2nd ed., Cairo 1994.
4 - Abū Dīb, Kamāl: Fī al-bunya al-īqāʻiyya li ash-shiʻr al ʻarabī, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 1st ed., Beirut 1981.
5 - Amīn, ʻAlī al-Sayyid: Fī ʻilmay al-ʻārūḍ wa al-qāfiyya, Dār al-Maʻārif, 4th ed., Cairo 1990.
6 - Drory, Rina: Models and contacts, Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture, Brill, Leiden 2000.
7 - Halivy, Yahuda: Chiir Yahuda Halivy, Arikh Vé mébouar, Shamoun Barnichtikh, Houtsit al Bebistrret Hevrit, New York 1944.
8 - Hindāwī, Ibrāhīm Mūsā: Al-athar al-ʻarabī fī al-fikr al-yahūdī, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo (n.d.).
9 - Ibn Gabriol, Shlomo: Chiir Houl, Liour Youtsaiim, Hayyim Brady Vé Hayyim Chirman, Yereshulaim, Mikhoun Choukan, 1975.
10 - Rosen, Tova : "La poésie juive espagnole", Traduit par Jacqueline Barnavi, in Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, Cerf, Paris 1994.
11 - Rouznhaviz, Yahudit: Miloun Talet Lichounh Chimouchi Evri-Arabi, Israel, Prouloug Moutsoum Leour, 2002.
12 - Sáenz-Bdillos, Angel : Les recherches sur les juifs d'al-Andalus dans les vingt-cinq dernières années, Revue du monde musulman et de la méditerranée, année 1992, volume 63, N° 1.
13 - Shawābka, Muḥammad ʻAlī and Anwar Abū Salīm: Muʻjam muṣṭalaḥāt al-ʻārūḍ wa al-qāfiyya, Amman 1991.
14 - Zafrani, Haïm : Poésie juive en Occident Musulman, Geuthner, Paris 1977.
15 - Zwartjes, Otto: love, songs form Al-Andalus, History, structure and meaning of the kharja, Brill, Leiden 1997.
16 - Uṣfūr, Jābir: Mafhūm ash-shiʻr, dirāsah fī at-turāth an-naqdī, Maṭbūʻāt Faraḥ, 4th ed., Nicosia 1990.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 149 - 169
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

منهج الشيخ عمر السهروردي بأسباب النزول في كتابه عوارف المعارف

د. عمر إبراهيم الطائي
وزارة التربية، بغداد، العراق

الملخص:

تناولَ هذا البحث منهج وأَهمية أَسباب النزولِ في تفسيرِ الآيات الواردة في كتابِ "عوارف المعارف" للشيخ عمر السهروردي، وذلكَ لإبراز منهج وطريقة استدلال السهروردي في بيانِ معاني الآيات والأحكام الشرعية عنده. وقد تبينَ لي من خلال هذه الدراسة أنَّ علوم القرآن ومنها أسباب النزول لا تنحصر في كتبِ التفسير، وآيات الأحكام، وإنَّما تدخل حتى في كتب التصوف الإسلامي، التي تعتبر لنا منهجاً في التربية، يكادُ يتجاوز أحدث ما وصلت إليه أساليب التربية الحديثة، سواء في الشرق أو الغرب، فمن هذا المنطلق أحببتُ الرجوع إلى أشهر كتب الصوفية وأهمها لأرباب السلوك بعد كتاب "الإحياء" للغزالي، لأدرسَ جانباً من العلوم التي حواها، ومنها أسباب النزول لكثرة إيراد السهروردي لها في كتابه "عوارفِ المعارف"، فقد ذكر كثيراً من الآيات المباركة التي استدل بها لإثباتِ ما يريدُ إيصالهِ إلى المريدين والسالكين طريق التصوف، ومنها آيات الأحكام، والآداب وسلوك المسلم.

الكلمات الدالة:

منهج، السهروردي، عوارف المعارف، التفسير، القرآن الكريم.

Approach of al-Shaykh Omar al-Suhrawardi in the revelation's reasons in his book Awarif al-Maârif

Dr Omar lbraheem al-Taie
Ministry of Education, Baghdad, Iraq

Abstract:

This paper deals with the approach and importance of the revelation causes in al-Shaykh Omar al-Suhrawardi's book "Awarif al-Maarif" for enlightening the approach and method of al-Suhrawardi's inference in showing the revelation meanings and legislative rules. Through this study, it has indicated that the sciences of Quran, including the reasons of revelation have not been

تاريخ الاستلام: 2021/3/12 - تاريخ القبول: 2021/5/28
ibraheemomar40@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

confined in the books of interpretation and Ayahs of rules, but they also have relation to the Islamic cynicism books that are considered as a method in the education and that rarely exceeds the modern education bases either in the east or in the west. Thus, by this approach, I would like to get back to the most famous books of cynicism, most importantly "Arbab al-Suluk" after the book "al-Ihya’" by al-Ghazali as to study one side of the sciences this book contained, including the reasons of revelation which are hugely referenced by al-Suhrawardi in his book "Awarif al-Maarif", in which hugely he mentioned reverent revelations by which he proved of what he wanted to deliver of Ayahs of rules and politeness and Muslim behavior to those who led cynicism.

Keywords:

approach, Suhrawardi, Awarif al Maârif, interpretation, Holy Quran.

مقدمة:

يُعتبر علم أسباب النزول أحدُ علوم القرآن التي تُعينُ المفسر على فهم المراد من الآيات القرآنية، وكذا الناسخ والمنسوخ وعلم المناسبة والقراءات القرآنية، وغيرها، حيث هذه العلوم مادة خصبة لتوضيح ما انغلق من المعاني والمفاهيم لدى العلماء في مؤلفاتهم، وكان منهم الشيخ السهروردي الذي استعان بأسباب النزول على توضيح معاني الآيات التي استدل بها في كتابه عوارف المعارف الذي اشتهر بأنه عمدة التصوف، حيث مزج بين التفسير الإشاري الصوفي[1] الذي يحتاج إلى تدبر وتأمل، وبين أسباب النزول الذي يستعان بها لبيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو غير ذلك[2].

ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول إنَّ الشيخ السهروردي مزج بين التفسير بالمأثور[3] والتفسير بالرأي، وقد ذكر الزرقاني بأنَّ التفسير الإشاري هو: "تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد منها"[4]، ولقد تبين لي أن الشيخ عمر السهروردي ذو بصيرة وعلم جم، فهو يوضح المراد من الآية بإشارة خفية تنكشف للعارفين بالله

تعالى من أرباب السلوك، بالإضافة إلى بيان ظاهرها من خلال أسباب النزول، وهذا ما ذكره العلامة التفتازاني فقال: "وأمَّا ما يذهب إليه بعض المحققين من أنَّ النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المراد فهو من كمال العرفان ومحض الإيمان"(5).

وبناءً على ذلك يمكن القول بأنَّ تأويل القرآن عند الصوفية هو اتجاه استنباطي لقراءة الدِّين، والذي يسعى لإيجاد حافز تعبيري في العلاقة بين الله تعالى والإنسان، فنرى أنَّ تفسير الصوفية للقرآن وفقاً لتجربتهم الدينية، فأنتجوا خطاباً لغوياً خاصاً بهم أسموه لغة الحقيقة، يعبر عن رؤيتهم وتصورهم للارتباط مع الله عز وجل، وهذه اللغة التفسيرية نشأت بشكل أساسي لاعتبارات فردية خاصة، ممَّا أثارت سخط العديد من رجال الدِّين الظاهريين(6).

ومع كل هذا فإنَّ البعض من علماء الصوفية استدلوا بعلوم القرآن، والأحاديث النبوية في بيان المراد من الآيات، فالذي يقرأ كلام الشيخ عمر السهروردي في بيان الآيات يتبين لهُ أنَّ كلامه هو توضيح المعاني الخفية وليست تفسيراً ظاهراً للقرآن، أي أنَّ الآية تصلح لأن تكون لمعنى معين يشتهد بها في موضع ما، مع العلم أنهُ ينقل في بعض الأحيان كلام العلماء الذين اشتهروا بالتفسير كمجاهد وعطاء والكلبي وغيرهم، قال الطاهر بن عاشور: "أمَّا ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معانٍ لا تجري على ألفاظ القرآن ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنَهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أنَّ الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك، أنَهم سموها إشارات ولم يسموها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية"(7).

والذي يهمنا ممَّا سبق أنَّ منهج السهروردي في كتابه عوارف المعارف قام بتوضيح بعض الآيات مستعيناً بأسباب النزول التي سأُبينها في هذه الدراسة ومن الله التوفيق فهو حسبي.

أولا: اسمه ونسبه ومولده ونشأته وحياته العلمية:

الإمام العالم، العارف المربي، شيخ الإسلام، شهاب الدين أبو حفص وأبو عبد الله عمر بن محمد بن عبد الله البكري السهروردي ثمَّ البغدادي الصوفي الشافعي، ولد في شهر رجب سنة 539 هجرية بسهرورد[8]، وقدم منها إلى بغداد وهو شاب قريباً من ستة عشر سنة، فصحب عمهُ أبا النجيب السهروردي ولازمهُ وسلك على يديه، وصحب قليلاً الشيخ عبد القادر الجيلاني، وسلك طريق الرياضات والمجاهدات، وقرأ الفقه والخلاف والعربية، وسمع الحديث الشريف على جماعة منهم أبو زرعة المقدسي، وأبو الفتح ابن البطي وعمّهُ أبو النجيب وغيرهم[9].

وفاته: في أول ليلة من محرم الحرام سنة (632هـ)، لحق الإمام الشيخ عمر السهروردي رحمه الله، بدار الحق، ودفن في منطقة الوردية ببغداد[10]، الواقع اليوم بمنطقة تُعرف بـ(محلة الشيخ عمر) وبجواره جامع كبير يعرف بجامع السهروردي، تقام فيه الصلوات والجمع والأعياد[11].

ثانيا: منهج الشيخ السهروردي في كتابه عوارف المعارف:

1 - صدَّر السهروردي كتابه بمقدمة بليغةٍ فيها براعة الاستهلال، ثمَّ بين خطتهُ في تقسيم الكتاب، فقال: "والكتاب يشتمل على نيِّفٍ وستين بابا"، ثمَّ ذكر الأبواب وهي ثلاثةٌ وستون باباً، ثمَّ شرعَ في تفصيل كلِّ باب.

2 - اتبع السهروردي أسلوباً رائعاً في شرح الأبواب وذكرَ أدلتها، فيبدأ أولاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً، وهذه فائدة عظيمة من النادرِ اتباعها من يؤلف في التصوف.

3 - يستدلَّ بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضي الله عنهم، وذكر أسانيدهم، وهي منهجية لها فوائد نفيسة، ولكن لمِ يتبعها في كل حديث أو قول يريدُ الاستدلال به، وإنَّما مشى عليها في مواضعَ كثيرةً من كتابه، فكان من الواجبِ على كلٍّ من يؤلف في السلوك أن يتبعَ هذه المنهجية، حتى يظهرَ للأمة أنَّ علماء الصوفية رجال سندٍ ورواية، وعلم وعمل، وقلب وسلوك.

4 - احتوى كتاب (عوارف المعارف) على فوائد عظيمة في الحديثِ والتفسيرِ وعلوم القرآن والفقه والسلوك وغيرها من العلوم، وقد اتصف السهروردي رحمهُ الله بالنزاهة العلمية والإنصاف.

5 - يذكرُ أقوال العلماء في المسائلَ المطروحة أحياناً، ثمَّ يحررُ كلَّ مسألة تحريراً علمياً دقيقاً.

6 - إنَّ من عادته إذا رأى قولاً أو تعريفاً ما لأمرٍ غير سديدٍ، نقدُ وعلقَ عليهِ حتى يبينُ الصوابَ فيه(12).

7 - كثيراً ما يعززُ أقوالهُ بآياتٍ من القرآنِ الكريم، ثمَّ يبينُ سبب نزول الآية، ليقوي رأيه، ويعززُ حجيته، وقد بينتُ في هذه الدراسة منهجهُ في أسبابِ النزول.

ثالثا: بيان المنهج، وسبب النزول، وأهميته وطرق معرفته:

إنَّ التخصص العلمي من أهم ما يميز مناهج البحث عند المسلمين، حتى إنهم ليعدون بحق واضعي هذا المنهج الفريد الذي تأخر الغرب في معرفته عن المسلمين قروناً، وبتطبيق هذا المنهج على دراسة كتاب الله تعالى ظهر مفهوم علوم القرآن الذي ضمَّ في ثناياه علم التفسير، وعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وغيرها، وكلَّ واحد منها مكمل للآخر في فهم المراد من الآيات.

لهذا يقول الشيخ السهروردي: "فالتفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها والأسباب التي نزلت فيها، وهذا محظور على النَّاس كافة القول فيه إلاَّ بالسماع والأثر، وأمَّا التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتملهُ إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنَّة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول على ما ذكرناه من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ومنصب القرب من الله تعالى"(13).

ولمّا كان هذا كلامهُ في بيان التفسير والتأويل يمكن القول بأنَّ منهج الشيخ السهروردي هو الجمع بينهما، ولأنَّ دلالات الألفاظ في اللغة العربية متعددة ومختلفة غالباً، كان لابدَّ لكل من المفسر والمجتهد من الإحاطة بعلوم القرآن، ومنها أسباب النزول الذي سأُبينهُ إن شاء الله تعالى.

1 - تعريف المنهج وأسباب النزول وأهميته:

أولا: التعريف بالمنهج لغة واصطلاحا:

1 - تعريف المنهج لغة: كلمة مشتقة من المادة (نهج) فالنون والهاء والجيم أصلانِ متباينان، فالنهج والمنهج والمنهاج هو الطريق الواضح الذي يوصل إلى شيء، ونهج لِيَ الأمر، أوضحه، ونهجت الطريق: أبنتهُ وأوضحته، وسلكتهُ، وقد نهج الأمر وأنهج، إذا وضح، والنهج الطريق المستقيم[14].

ولقد ذكر المنهج في القرآن الكريم[15] بلفظهِ في قوله عز وجل (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً) "المائدة، الآية 48"، والمنهاجُ هو الطريقُ المستمر، وهو النهجُ والمنهجُ، أي البَيّنُ[16] والذي يناسب طبيعة البحث هنا أنَّ المنهج هو الطريق الواضح.

2 - تعريف المنهج اصطلاحا: عُرف في البحوثِ العلمية بتعريفات عدة منها: أنهُ: "الطريقُ المتبع لدراسةِ موضوعٍ معين لتحقيقِ هدف مُعين"[17]، وعرفَ أيضا بأنَّهُ: "فنُّ التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إمَّا من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها عارفين"[18]، وعرِّف كذلك بأنهُ: "طُرق البحث وإجراءاته"[19]، وعرِّف بأنَّه: "الأساس الذي ينطلقُ منهُ الباحث في بحثهِ لحلِّ المشكلة أو نقدها، أو إدراك الحقيقة، واختيار صحتها"[20].

والتعريف الأول، والثاني، أقربُ بما يتناسبُ وموضوع هذا البحث، فالمنهجُ بناءً على ذلك: مجموعةً من القواعد والقوانين المنظِّمة التي تحكمُ عمليات العقلِ خلال البحث والنظر.

ثانيا: تعريف سبب النزول لغة واصطلاحا:

1 - تعريف السبب لغة: هو في الأصل الحبل، وما يُتوصل بهِ إلى غيرهِ[21]، وقيل السبب الحبل الذي يصعد بهِ النخل، وجمعهُ أسباب، وسمي كل ما يتوصل به إلى الشيء سبباً [22].

2 - أمَّا تعريف المصطلح المركب لأسباب النزول: فقد عرفه السيوطي بأنهُ: "ما نزلت الآية أيام وقوعه"[23]، وقال الزرقاني: "سبب النزول هو ما نزلت الآية أو

الآيات متحدثة عنهُ، أو مبنية لحكمهِ أيام وقوعه"[24]، وعرفه القطان بأنه "ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال"[25].

ومن الملفت للنظر أنه لا يوجد تعريف مستقل لأسباب النزول عند السهروردي، وعلى الرغم من ذلك إلاَّ أنهُ قد أورد الكثير من أسباب النزول في كتابهِ (عوارف المعارف)، لربَّما كان همهُ منصباً على إيراد النصوص دون التعقيد النظري لها، وهو نهج أغلب العلماء المتقدمين، فضلاً عن ذلك فإنَّ أغلب المصطلحات - فيما يبدو لي - تعد عندهم من البديهيات التي لا يرونَ حاجةً للخوضِ فيها.

ثالثا: أهمية معرفة سبب النزول:

تكمن أهميةِ معرفةِ سببِ النزولِ في أنهُ خيرُ سبيلٍ لفهمِ معاني القرآن الكريم، وكشف الغموض الذي يكتنف تفسير بعض الآيات الشريفة إذا لم يعرف سبب نزولها، ومعرفة الظروف التي واكبت الآيات عند الوحي الإلهي بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأثر ذلك في الوقوف على معناها الصحيح، قال ابن تيمية رحمه الله: "معرفة سبب النزول على فهم الآية فإنَّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"[26].

ومن المتأخرينَ يقولُ الذهبي: "ومعرفة أسباب النزولِ، وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات، تُعينُ على فهمِ كثير من الآيات القرآنية"[27].

كما أنَّ بعضَ العلماءِ عدوا معرفةَ سببِ نزول الآية أحد المرجحات في تفسير القرآن، ولذلك أصبح العلم بأسباب النزول من العلوم الضرورية التي لابدَّ للمفسرِ من معرفتها، قال الشاطبي: "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أرادَ علم القرآن والدليل على ذلك أمران أحدهما أنَّ علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفةِ مقاصد كلام العرب إنَّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب... الوجه الثاني وهو أنَّ الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوصِ الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع"[28].

ومن هذا المنطلق حاولت أن أُبينَ الموضوعات المتعلقة بأسباب النزول التي ذكرها السهروردي وكان لهُ رأياً فيها.

2 - منهج الشيخ عمر السهروردي بأسباب النزول وصيغها وأهميتها:

أولا: عرض أسانيد روايات أسباب النزول:

يعد الشيخ السهروردي من علماء القرن السابع، حتى أطلق عليه البعض بشيخ الإسلام، حيث كانت لهُ جهود عظيمة في جوانب متعددة في علوم شتى، وقد استفاد السهروردي من أسباب النزول في توضيح وبيان تفسيره للآيات القرآنية، من خلال عرضها في أبواب كتابه عوارف المعارف، وبالنظر إلى هذه الروايات نجد أنَّهُ يعرض الرواية أحياناً مع ذكر جميع رجال السند المتصل إلى الصحابي الذي نقل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما نراه أحياناً أخرى ينقل الرواية ويستشهد بها بذكر الصحابي فقط دون ذكر سلسلة الإسناد، وأحياناً أخرى نراه ينقل الرواية ويستشهد بها دون ذكر أي من رجال السند فيها، وبيان ذلك فيما يأتي:

1 - ذكر الرواية متصلة الإسناد إلى شيخه.

من الأمثلة التي توضح أنَّ الشيخ السهروردي رحمه الله كان يذكر سند الرواية المتصل إلى الصحابي الذي نقل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم في أول ما نزل من القرآن فقال: "حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب إملاءً، قال: أخبرنا الحافظ أبو القاسم إسماعيل بن أحمد المقري، قال: أخبرنا جعفر بن الحكاك المكي، قال: أخبرنا أبو عبد الله الصنعاني، قال: أخبرنا عبد الله البغوي، قال: أخبرنا إسحاق الدَّبري، قال: أخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال: أخبرني الزهري عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: "أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلاَّ جاءت مثل فلق الصبح... فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد، ثمَّ أرسلني فقال: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ) العلق، الآيات 1-2، حتى بلغ (عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) العلق، الآية 5"[29]، وبالنظر إلى هذه الرواية نجد

أنَّ السهروردي ينقل الرواية عن شيخه أبو النجيب السهروردي متصلة الإسناد إلى الزهري عن عروة عن عائشة (رضي الله عنهم)، كما نراه يذكر سبب النزول ليستعين به على بيان حال خلوة المشايخ وعلاقتهم بالمريدين وطلابهم فقال: "فهذه الأخبار المنبئة عن بدء أمر الرسول صلى الله عليه وسلم هي الأصل في إيثار المشايخ الخلوة للمريدين والطالبين، فإنهم إذا أخلصوا لله تعالى في خلواتهم يفتح الله عليهم ما يؤنسهم في خلواتهم[30].

2 - ذكر الرواية مقتصرة على ذكر الصحابي بدون إسناد.

ذكرنا أنَّ السهروردي يذكر بعض الروايات بسند متصل، ومن ناحية أخرى نجدهُ يعرض الروايات الواردة في أسباب النزول بذكرٍ الصحابي فقط، بدون ذكر الإسناد وهي كثيرة، ومن هذه الأمثلة التي توضح ذلك ما ورد في سؤال اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم عن الروح، قال ابن عباس (رضي الله عنه): "قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح، وكيف تعذب الروح التي في الجسد، وإنَّما الروح من أمر الله، ولم يكن نُزِّل إليه فيه شيء، فلم يجبهم، فأتاه جبريل بهذه الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) الإسراء، الآية 85"[31].

فقد استدل السهروردي بهذه الرواية على أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسك عن الإجابة وهو معدن العلم وينبوع الحكمة، ولم يتكلم عن ماهية الروح إلاَّ بأذن الله تعالى ووحيه[32].

3 - ذكر الرواية بدون ذكر الإسناد.

بعد أن بينَّا ما ذكرهُ الشيخ السهروردي للروايات التي استدل بها في إيراده لأسباب النزول فتارة متصلة الإسناد، وتارة بذكر الصحابي فقط، والآن سأُبين استدلاله بروايات بدون إسناد، ومن الأمثلة على ذلك:

أ - ذكر السهروردي في قوله تعالى: (فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً) النساء، الآية 65، قال: "وسبب نزول هذه الآية أنَّ الزبير بن العوام (رضي الله عنه) اختصم هو

وآخر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراج من الحرة، والسراج مسيل الماء، كانا يسقيان به النخل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للزبير: (اسق يا زبير ثمَّ أرسل الماء إلى جارك) فغضب الرجل وقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عمته، فانزل الله تعالى هذه الآية"[33].

فاستدل السهروردي بهذه الرواية وهو يتكلم عن انقياد المريد مع الشيخ بعد التحكيم، وبين أنّ الله عز وجل أراد بهذه الآية أن يُعلّم فيها الأدب مع النبي صلى الله عليه وسلم[34].

ب - وممَّا ذكره أيضاً في قوله تعالى: (يَا أَيُهَا الَّذينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) الحجرات، الآية 6، بيَّن السهروردي أنَّ معنى (فتبينوا) أي فتثبتوا، ثمَّ قال: "وسبب نزول الآية أنَّ الوليد بن عقبة، حيث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بني المصطلق، فكذب عليهم ونسبهم إلى الكفر والعصيان، حتى همَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتالهم، ثمَّ بعث خالداً إليهم، فسمع أذان المغرب والعشاء، ورأى ما يدل على كذب الوليد بن عقبة، فأنزل الله تعالى الآية في ذلك"[35].

جـ - وذكر أيضاً حديثاً يُبين أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالساً في صُفَّة ضيقة، فجاءه قوم من البدريين فلم يجدوا موضعاً يجلسون فيه، فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن من أهل بدر، فجلسوا مكانهم، فاشتد ذلك عليهم فأنزل الله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) الحجرات، الآية 6، حيث ذكر السهروردي هذه الواقعة في باب آداب الصحبة والأخوة، فهو يريدُ أن يعلم الصوفية بأنَّ من الآداب هو تقديم من يعرفون فضله، والتوسعة لهُ في المجلس، والإيثار بالتواضع كالصحابة الكرام والسلف الصالح وغيرهم[36].

ثانيا: أسباب النزول من حيث صيغها عند السهروردي:

تنقسم أسباب النزول من حيث صيغها على نوعين: الأولى: صيغة صريحة في السببية: ويدخل تحت هذا القسم نوعان كما بيّن الزرقاني هذا الأمر[37]:

1 - قول الراوي: (سبب نزول الآية كذا) وهذه العبارة نص في السببية لا تحتمل غيرها، وما أوردها السهروردي من هذه الصيغ مرتان[38]، وإن كان هناك من الباحثين لا يرون لهذه الصيغة وجود، ويعدونها أنَّها صيغة نظرية لا غير، وأنَّ مُنَظر هذه الصيغة هو الشيخ الزرقاني، واستدلوا على ذلك بأنَّ أغلب كُتب أسباب النزول لم تذكر ولو كتاباً واحداً منها هذه الصيغة في هذا القسم[39].

وإني أرى أنَّ هذا الاستدلال قاصرٌ، لانَّ ما شهدت بهِ كتب التفسير بالمأثور تغنينا عن ما هو موجود في كتب أسباب النزول[40]، فضلاً عن ذلك وبمراجعتي كتب أسباب التزول وجدتُ الكثير ممن صرح بهذه العبارة[41].

2 - قول الراوي: (حدث كذا فنزل كذا، أو فنزلت الآية) وهو دخول الفاء على مادة النزول بعد سرد حادثة، فهذا أكثر الأساليب استعمالاً في أسباب النزول، وهو ما أوردهُ السهروردي في أغلب مواطن أسباب النزول[42].

ومن الأمثلة على ذلك: ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدِّث عن فترة الوحي، فقال في حديثه: "فبينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالسٍ على كرسي بين السماء والأرض، فجثيت منهُ رعباً، فرجعت فقلت: دثروني، فدَّثروني، فأنزل الله تعالى (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ) المدثر، الآيات 1-2 إلى (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ) المدثر، الآية 5[43].

ثالثا: صيغة غير صريحة:

قد لا يصرح الراوي بلفظ السبب، ولا يؤتي بتلك الفاء، ولا بذلك الجواب المبني على السؤال، بل يقال: (نزلت هذه الآيةَ في كذا)، وهذه العبارة ليست نصاً في السببية بل تحتملها وتحتمل أمراً آخر وهو بيان ما تضمنتهُ الآية من الأحكام، لكن القرائن وحدها هي التي تعين أحد هذين الاحتمالين أو ترجمته[44]، وما لمسناهُ من السهروردي لهذه الصيغة في ثلاثة مواطن[45]، وسأقتصرُ على واحدة، وهي:

ما جاء في قوله تعالى: (إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن

السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ) الأنفال، الآية 11.

قال السهروردي في نزول هذه الآية: "نزلت هذه الآية في المسلمين يوم بدر حيث نزلوا على كثيب من الرمل تسوخ فيه الأقدام وحوافر الدَّواب، وسبقهم المشركون إلى ماء بدر العظمى وغلبوهم عليها، وأصبح المسلمون بين محدث وجنب، وأصابهم الظمأ، فوسوس لهم الشيطان أنَّكم تزعمون أنكم على الحق وفيكم نبي الله، وقد غلب المشركون على الماء وأنتم تصلون محدثين ومجنبين فكيف ترجون الظفر عليهم، فأنزل الله تعالى مطراً من السماءِ سال منهُ الوادي، فشربَ المسلمون منهُ واغتسلوا، وتوضؤوا وسقوا الدواب وملؤوا الأسقية"(46).

اتضح لي من الأمثلة السابقة أنَّ الشيخ السهروردي لم تكن لهُ منهجيةً محددةً في عرض سلاسل الإسناد للروايات التي يعرضها في أسباب النزول، فنجدهُ يذكرها في بعض الأحيان، وأحياناً أخرى لا يذكرها، وأمَّا صيغ أسباب النزول فأوردها مختلفة أيضاً، ولعل ذلك يرجعُ إلى أنَّ الشيخ عمر السهروردي كإمام وعالم من علماء الصوفية لم يكن غرضه من هذه الروايات إلاَّ أن يبين أحوال الصوفية والتزامهم بكتاب الله عز وجل، ورسم الطريق الموصل إليه، واستنباط الأحكام الشرعية الواردة فيها.

رابعا: أهمية أسباب النزول في استنباط الأحكام الشرعية:

كان لأسباب النزول عند الشيخ السهروردي أهمية كبيرة في بيان المراد من الآيات التي يعرضها، ومن ثمَّ استنباط الأحكام الشرعية الواردة فيها، وممَّا يؤكد ذلك الأمثلة التي سبق وأن ذكرناها في المطالب السابقة وتكملة لما سبق سأذكر في هذا المطلب كيفية توظيف أسباب النزول في استنباط الأحكام، وجاءت في موضعين:

1 - في باب آداب الطهارة ومقدماتها، حيث ذكر السهروردي قول الله تعالى: (لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ) التوبة، الآية 108، ثمَّ ذكر في

تفسيرها أقوال، فقال: "قيل في التفسير: يحبون أن يتطهروا من الأحداث والجنابات والنجاسات بالماء، وقال الكلبي: هو غسل الأدبار بالماء، وقال عطاء: كانوا يستنجونَ بالماءِ ولا ينامونَ بالليلِ على الجنابة"(47)، أما سبب نزول هذه الآية فقد روي أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأهل قباء لَمَّا نزلت هذه الآية (إنَّ الله عز وجل قد أثنى عليكم في الطهور فما هو؟ قالوا: إنَّا نستنجي بالماء"(48).

وأخذ الشيخ السهروردي يشرح الأحكام العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية بالتفصيل، فقال: "والغرض في الاستنجاء شيئان: إزالة الخبث، وطهارة المزيل، وهو أن لا يكون رجيعاً وهو الروث، ولا مستعملاً مرة أُخرى، ولا رمةً، وهي عظم الميتة، ووتر الاستنجاء سُنةً، فأما ثلاثة أحجار أو خمسة أو سبعة، واستعمال الماء بعد استعمال الحجر سُنَّة"، ثمّ تكلم السهروردي عن سُنن الاستنجاء وعن الكيفية فقال: "والاستنجاء بالشمال سُنةً، ومسح اليد بالتراب بعد الاستنجاء سُنَّةً، وهكذا يكون في الصحراء إذا كانت أرضاً طاهرةً أو تراباً طاهراً، وكيفية الاستنجاء أن يأخذ الحجر بيساره ويضعه على مُقدم المخرج قبل ملاقاة النجاسة ويمره بالمسح، ويدير الحجر في مّره حتى لا ينقل النجاسة من موضعٍ إلى موضع، يفعل ذلك إلى أن ينتهي إلى مؤخر المخرج، ويأخذ الثاني ويضعه على المؤخر كذلك ويمسحُ إلى المقدم، ويأخذ الثالث ويدير به حول المسربة، وإن استجمر بحجر ذي ثلاث شُعب جاز"(49)، يتبين لنا من هذا الشرح المستفيض أنَّ الشيخ عمر السهروردي رحمه الله كان متضلعاً من الفقه بكل جزئياته.

2 - ذكر السهروردي في باب استقبال النهار والأدب فيه بأنَّ الله تعالى أخبر عن عظيمِ بركة الصلاة وشرف فائدتها، فقال عز وجل (وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ) هود، الآية 114، أي الصلوات الخمس يذهبنَّ الخطيئات(50).

أقول: تبين لنا في هذا البحث مدى غزارة علم الشيخ عمر السهروردي في بيان المراد من الآيات في كتابهِ عوارف المعارف وهو يستعين بأسباب النزول في

مواضع متعددة من أبواب كتابهِ لتفسير الآيات القرآنية التي كان يستدل بها للكلام عن جوانب متعددة منها الامتثال لأوامر الله عز وجل وإتباع رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، وبيان الأحكام الشرعية، والآداب التي جاء بها الإسلام وغيرَ ذلك، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُ على مدى علمهِ وتمكنهِ من علم أسباب النزول، وعلوم أخرى من علوم القرآن وغيرها، فهو يعلم أنَّ أسباب النزول تزيل اللبس والإبهام عن تفسير الآيات القرآنية واستنباط الأحكام الشرعية الواردة فيها، وقد نهج في هذا مسلكَ الإمام القرطبي رَحمَ اللهُ الجميع وجزاهم عن المسلمين خير الجزاء إنهُ وليُّ ذلكَ والقادرُ عليه، وصلى الله وسلم على سيِّدنا محمدٍ وعلى الطيبين الطاهرين وأصحابهِ الميامين.

النتائج:

1 - إنَّ لمعرفة سبب النزول الأثر الأكبر في توجيه معاني النص القرآني وبيان دلالاته، وبهذا كان مدخلاً أساسياً من مداخل التفسير، وقد أخذ الشيخ السهروردي بهذا التوجيه لبيان ما يريدُ التوصل إليه من الاستدلال بالآيات القرآنية، وبيان معانيها.

2 - من خلال تتبعٍ منهج السهروردي في أسباب النزولِ اتضح أنَّ منهجهُ في الاستدلال هو مزج بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وبذلك لم تكن له منهجية ثابتة وواضحة في عرضه لأسباب النزول.

3 - كذلك أفاد من أسباب النزول في تأصيلٍ للمسائلِ الفقهية، واستنباطِ الأحكامِ الشرعية، وإزالةِ الإشكالِ الظاهر عن بَعضها.

4 - اختلفت طريقةِ الشيخ عمر السهروردي في التعبيرِ عن سببِ النزولِ، فتارةً يُعبرُ بإلغاء الفاء الداخلةِ على مادة (نزل)، وتارةً يُصرحُ بلفظِ السبب، وتارةً بعبارةِ (نزلت في كذا)، فلم يلتزم طريقةً واحدةً في سبب النزولِ، ولكنهُ يوافق جمهور الفقهاء في اعتبار عموم اللفظِ لا بخصوصِ السبب.

5 - على الرغمِ من اهتمام السهروردي بأسباب النزول أيَّما اهتمام، إلاَّ أنَّهُ لا يذكرُ مظان الرواياتِ، ولا درجتها من حيث الصحة، على الرغمِ من ذكر بعضها

بالسند المتصل عن عمهِ أبي النجيب السهروردي إلى الصحابي.
6 - أَحياناً يجمعُ السهروردي في سببِ نزولِ الآية رواياتٍ متعددة، ولكن يترك تلك الروايات دون ترجيح.

التوصيات:

ظهرَ من خلالِ الدراسة عنايةِ الشيخ السهروردي بالتفسير وأسباب النزول من خلال كتابه عوارف المعارف لهذا أُوصي ما يلي:

- استنهاض همم طلبةِ العلوم الشرعية لتعريف العامة بهذه النخبةِ من العلماءِ رحمهم الله تعالى ومؤلفاتهم، ومن ذلك دراسةِ جهود الشيخ عمر السهروردي بالتفسيرِ وعلوم القرآنِ من خلال استقراءِ مؤلفاته، وذلك لبيان منهجهُ ونظرته وغزارةَ علمه في تفسير الآيات القرآنية.
- التعاون مع وسائل الإعلام المتاحة، لإبراز ونشر تراث الأمة، ولا سيّما مؤلفات علماء التصوف المعتدلين.
- إيجاد مساحة كافية في مناهجنا المدرسية للحديثِ عن أبرز علماء التصوف المعتدلين، للتعرفِ عن أحوالهم وسلوكهم في الحياة، وعدم الانجرار وراء الملذات التي أبعدت الأمة عن رسالتها السَّامية، فضعفت وتشتت حتى تكالبت عليها قوى الشرِّ والغدر والظلام.

الهوامش:

1 - التفسير الإشاري يقبل بشروط، ينظر، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن الجوزي (ت 751هـ-1350م): التبيان في أقسام القرآن، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص 79.

2 - ينظر، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ-1973م): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م، ج1، ص 79.

3 - تعد أسباب النزول من التفسير بالمأثور، ينظر، مساعد بن سليمان الطيار: التحرير في أصول التفسير، معهد الإمام الشاطبي، ط2، جدة 1438هـ-2017م، ص 40-94.

4 - محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ-1948م): مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 1415هـ-1995م، ج2، ص 66.

5 - حسن ابن السيد عبد القادر الجوري (ت 1322هـ-1904م): حاشية الجوري على شرح العقائد للتفتازاني، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1436هـ-2016م، ص 160.
6 - ينظر، د. مريم مشرَّف: دراسة التفسير الصوفي للقرآن في ضوء نظرية التأويل، ترجمة د. علي السعيدي، مجلة البيان، قسم القرآن الكريم والحديث، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة الملايا، كوالا لامبور، ماليزيا 2013م، ص 2.
7 - ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص 34.
8 - قتل أبوه بها وكان للشيخ عمر ستة أشهر من العمر، ينظر، محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن النجار البغدادي (ت 643هـ-1245م): ذيل تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1417هـ-1997م، ج5، ص 112-113.
9 - ينظر، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ-1347م): سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت 1405هـ-1985م، ج22، ص 373، وياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ-1229م): معجم البلدان، دار صادر، ط2، بيروت 1995م، ج3، ص 152، وعبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771هـ-1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط2، 1413هـ، ج8، ص 338.
10 - ينظر، المبارك بن أحمد بن المبارك الإربلي المعروف بابن المستوفي (ت 637هـ-1239م): تاريخ أربل، تحقيق سامي بن سيد خماس الصقار، دار الرشيد للنشر، ط2، بغداد 1980م، ج2، ص 320، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج22، ص 377.
11 - العبد الفقير الباحث من رواد هذا الجامع المبارك.
12 - ينظر، السهروردي: عوارف المعارف، حققه وصححه وضبطه أديب الكمداني وآخرون، المكتبة المكية، ط1، مكة المكرمة، 1422هـ- 2001م، ج1، ص 102.
13 - المصدر نفسه، ج1، ص 40.
14 - ينظر، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، (ت 711هـ): لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت 1414هـ-1995م، مج15، ج14، ص 300، وأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395هـ): مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1406هـ-1986م، ج2، ص 383.
15 - ينظر للمزيد، د. فتحي حسن ملكاوي: منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1432-2011م، ص 65 وما بعدها.

16 - ينظر، القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671هـ-1272م): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة 1384هـ-1964م، ج6، ص 211.

17 - د. عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي الربيعة: البحث العلمي حقيقتهُ ومصادرهُ، ومادتهُ، ومناهجُ كتابتهُ، وطباعتهُ، ومناقشتهُ، ط1، 1420هـ-2000م، ج1، ص 174.

18 - ينظر، د. عبد الفتاح خضر: أزمة البحث في العالم العربي، ص 12.

19 - د. فتحي حسن ملكاوي: منهجية التكامل المعرفي، ص 12.

20 - د. حلمي صابر: منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، العدد 183، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة 1418هـ، ص 19.

21 - ينظر، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ): القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت 1426هـ-2005م، ص 96.

22 - ينظر، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ-1108م): المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، ط1، دمشق 1412هـ، ص 391.

23 - جلال الدين السيوطي (ت 911هـ-1505م): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1394هـ-1974م، ج1، ص 116.

24 - الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 89.

25 - مناع بن خليل القطان (ت 1420هـ-1999م): مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط3، 1421هـ-2000م، ص 78.

26 - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي (ت 728هـ): مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية 1416هـ-1995م، ج13، ص 339.

27 - محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ): التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 45.

28 - إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 95.

29 - رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت 256هـ-870م): صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة،

ط1، 1422هـ، كتاب التعبير، باب بدء الوحي، رقم (6982)، ج9، ص 29.
30 - السهروردي: عوارف المعارف، ج1، ص 364.
31 - صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ويسألونك عن الروح، رقم (4721)، ج6، ص 88.
32 - ينظر، السهروردي: عوارف المعارف، ج2، ص 772.
33 - صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب إذا أشار الإمام بالصلح، رقم (2708)، ج3، ص 187، ومسلم: صحيح مسلم كتاب فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، باب الأمر بالتحكم إليه صلى الله عليه وسلم، رقم (6138)، ج7، ص 90.
34 - ينظر، السهروردي: عوارف المعارف، ج1، ص 160.
35 - المصدر نفسه، ج2، ص 799.
36 - ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص 764، وذكر هذه الرواية ابن أبي حاتم في تفسيره عن مقاتل، ينظر، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت 327هـ-938م): تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، مكة 1417هـ-1997م، ج10، ص 3344.
37 - ينظر، الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 96.
38 - لقد مر ذكره في هذا البحث.
39 - ينظر، عماد الدين محمد الرشيد: سباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، سنة 1419هـ، ص 67، وخالد بن سليمان المزيني: المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة، دراسة الأسباب رواية ودراية، دار ابن الجوزي، ط1، المملكة العربية السعودية، 1427هـ، ص 15.
40 - ينظر لهذه الصيغة عند القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671هـ-1272م): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة 1384هـ-1964م، ج2، ص 70، وإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774هـ-1372م): تفسير القرآن العظيم، مج8، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ-1999م، ج1، ص 512. ومحمد بن يوسف بن علي أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ-1344م): البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت 1420هـ، ج1، ص 74.
41 - ينظر، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ-1448م): العجاب في بيان

الأسباب، تحقيق عبد الحكيم الأنيس، دار ابن الجوزي، ط1، الدمام 1979م، ج1، ص 616، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ-1505م): لباب النقول في أسباب النزول، ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 12-13، و213.

42 - ينظر، السهروردي: عوارف المعارف، ج1، ص 347-430، ج2، ص 704-764.

43 - رواه أصحاب السنن والصحاح، واللفظ لمسلم، ينظر، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم (325)، ج1، ص 98.

44 - ينظر، الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 31، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 88.

45 - ينظر، السهروردي: عوارف المعارف، ج1، ص 104، ج2، ص 636-711.

46 - السهروردي: عوارف المعارف، ج2، ص 636.

47 - ينظر، الثعلبي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج5، ص 94.

48 - ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ-886م): سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، حكم على أحاديثه الألباني، دار إحياء الكتب العربية، وفيصل عيسى البابي الحلبي، بيروت، (د.ت)، رقم (355)، ج1، ص127، وقال الألباني: صحيح؛ والبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ-1066م): السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1424هـ-2003م، رقم (511)، ج1، ص 170.

49 - السهروردي: عوارف المعارف، ج2، ص 507.

50 - ينظر، المصدر نفسه، ص 667.

References:

* The Holy Quran.

1 - Al-Maznī, Khālid Ibn Sulaymān: Al-muḥarrir fī asbāb an-nuzūl, Dār Ibn al-Jawzī, 1st ed., Riyadh 1427 AH.

2 - Al-ʿAbsī, ʿAbdallah: Musnad Ibn Abī Shayba, Edited by ʿĀdil al-ʿAzzāwī and Aḥmad al-Mazīdī, Dār al Waṭan, 1st ed., Riyadh 1997.

3 - Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar: Al-ʿujjāb fī bayān al-asbāb, Edited by ʿAbd al-Ḥakīm al-Anīs, Dār Ibn al-Jawzī, 1st ed., Dammam 1979.

4 - Al-Andalusī, Abū Ḥayyān: Al-baḥr al-muḥīṭ fī at-tafsīr, Edited by Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Dār al-Fikr, Beirut 1420 AH.

5 - Al-Bayhaqī: As-sunan al-kubrā, Edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭṭā, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 3rd ed., Beirut 2003.

6 - Al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Edited by Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir, Dār Ṭuq al-Najāt, 1st ed., Beirut 1422 AH.

7 - Al-Dhahabī, Muḥammad al-Sayyid Ḥussayn: At-tafsīr wa al-mufassirū, Maktabat Wahba, Cairo (n.d.).

8 - Al-Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʻUthman: Siyyar aʻlām an-nubalā', Edited by Shuʻayb al-Arnā'ūṭ and others, Mu'assasat al-Risāla, 3rd ed., Beirut 1985.

9 - Al-Firūzābādī: Al-qāmūs al-muḥīṭ, Mu'assasat al-Risāla, 8th ed., Beirut 2005.

10 - Al-Ḥamawī, Yāqūt: Muʻjam al-buldān, Dar Ṣādir, 2nd ed., Beirut 1995.

11 - Al-Jawrī: Ḥāshiyyat Al-Jawrī ʻalā sharḥ al-ʻaqā'id li at-taftāzānī, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 2nd ed., Beirut 2016.

12 - Al-Qaṭṭān, Mannāʻ Ibn Khalīl: Mabāḥith fī ʻulūm al-Qur'ān, Maktabat al-Maʻārif, 3rd ed., Riyadh 1421 AH-2000 AD.

13 - Al-Qizwīnī, Aḥmad Ibn Fāris: Mujmal al-lugha, Edited by Zuhayr ʻAbd al-Muḥsin Sulṭān, Mu'assasat al-Risāla, 2nd ed., Beirut 1986.

14 - Al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Abī Bakr: Al-jāmiʻ li aḥkām al-Qur'ān, Edited by Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfayyash, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2nd ed., Cairo 1964.

15 - Al-Rabīʻa, ʻAbd al-ʻAzīz: Al-baḥth al-ʻilmī, 1st ed., Riyadh 2000.

16 - Al-Rāghib al-Aṣfahānī: Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān, Edited by Ṣafwān ʻAdnān al-Dāudī, Dār al-Qalam, 1st ed., Damascus 1412 AH.

17 - Al-Rashīd, ʻImād al-Dīn: Asbāb an-nuzūl wa atharuhā fī bayān an-nuṣūṣ, Doctoral thesis, Damascus University, 1419 AH.

18 - Al-Rāzī, ʻAbd al-Raḥmān: Tafsīr al-Qur'ān al-ʻaẓīm, Edited by Asʻad Muḥammad al-Ṭayyib, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1st ed., Mecca 1417 AH.

19 - Al-Shāṭibī, Ibrāhīm: Al-muwāfaqāt fī uṣūl ash-sharīʻa, Edited by ʻAbdallah Darrāz, Dār al-Maʻrifa, Beirut (n.d.).

20 - Al-Subkī, ʻAbd al-Wahhāb: Ṭabaqāt ash-shāfiʻiyya al-kubrā, Maḥmūd M. al-Ṭannāḥī and ʻAbd al-Fattāḥ M. al-Ḥilw, Dār Hijr, 2nd ed., Egypt 1413 AH.

21 - Al-Suhrawardi, ʻOmar: ʻAwārif al-maʻārif, Edited by Adīb al-Kamadānī and others, Al-Maktaba al-Makkiyya, Mecca 1422 AH-2001 AD.

22 - Al-Suyūṭī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-itqān fī ʻulūm al-Qur'ān, Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Al-Hay'a Al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, 1st ed., Cairo 1974.

23 - Al-Suyūṭī, ʻAbd al-Raḥmān: Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl, Edited by Aḥmad ʻAbd al-Shāfī, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut (n.d.).

24 - Al-Tarmidhī: Sunan Al-Tarmidhī, Edited by Bashshār ʻAwwād Maʻrūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1998.

25 - Al-Ṭayyār, Musāʻid Ibn Sulaymān: At-taḥrīr fī uṣūl at-tafsīr, Maʻhad al-Imām al-Shāṭibī, 2nd ed., Jeddah 1438 AH-2017 AD.

26 - Al-Zarqānī: Manāhil al-ʻirfān fī ʻulūm al-Qurʼān, Edited by Fawwāz Aḥmad Zamarlī, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1995.

27 - Ibn Achour, Mohamed Tahar: At-taḥrīr wa at-tanwīr, Al-Dār al-Tunisiyya, Tunis 1984.

28 - Ibn al-Jawzī: At-tibyān fī aqsām al-Qurʼān, Edited by Muḥammad Ḥāmid al-Faqqī, Dār al-Maʻrifa, Beirut (n.d.).

29 - Ibn al-Mustawfī: Tārīkh Erbil, Edited by Sāmī al-Ṣaqqār, Dār al-Rashīd, 2nd ed., Baghdad 1980.

30 - Ibn al-Najjār: Dhayl tārīkh Baghdad, Edited by Muṣṭafā ʻAbd al-Qādir ʻAṭṭā, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 1997.

31 - Ibn Kathīr: Tafsīr al-Qurʼān al-ʻaẓīm, Edited by Sāmī ibn Muḥammad Salāma, Dar Ṭaybah, 2nd ed., Riyadh 1999.

32 - Ibn Māja: Sunan Ibn Māja, Edited by Muḥammad Fuʼād ʻAbd al-Bāqī, Dār Iḥyāʼ al-Kutub al-ʻarabiyya, Beirut (n.d.).

33 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, 3rd ed., Beirut 1995.

34 - Ibn Taymiyya: Majmūʻ al-fatāwā, Edited by ʻAbd al-Raḥmān Ibn Muḥammad, Medina 1995.

35 - Malkāwī, Fatḥī Ḥasan: Manhajiyyat at-takāmul al-maʻrifī, Ed. IIIT, 1st ed., Herndon 2011.

36 - Ṣabir, Ḥilmī: Manhajiyyat al-baḥth al-ʻilmī wa ḍawābiṭuhu fī al-Islām, Sisilat Daʻwat al-Ḥaq, Issue 183, Rabiṭat al-ʻĀlim al-Islāmī, Mecca 1418 AH.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 171 - 188
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

التنظير لدى عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"

د. الجوهرة بنت بخيت آل جهجاه
جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، السعودية

ملخص:

يُعنى هذا البحث بالوقوف على ماهيّة التنظير لدى عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز)؛ لمعرفة أسباب تصنيف آرائه في النظم نظريةً من قِبَل عددٍ من النقاد والدارسين المستشرقين والمستعربين؛ لهذا اتّبعتْ إجراءاتُ البحثِ منظورَ نقد النقّد التنظيري. وبحسب تصنيف مفهوم التنظير وطبيعته في تصريحات الجرجاني؛ جاء البحث في ثلاثة أجزاء؛ فأوّلاً: ماهيّة التنظير، وثانيًا: مستويات التنظير، وثالثًا: إجراءات التنظير الوظيفية.

الكلمات الدالة:

التنظير، نظرية، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز.

The theorization of Abd al Qahir al Jurjani in "Dala'il al-I'jaz"

Dr Al Jawharah Bent Bakheet Aal Jehjah
IMSIU of Riyadh, Saudi Arabia

Abstract:

This paper examines the nature of the theorization of Abd al-Qahir al-Jurjani in his book Dala'il al-I'jaz (Evidence of the Inimitability of the Qur'an) to explore the reasons for classifying his views on composition as a theory by many researchers and critics of orientalists and Arabists. Thus, the paper proceeds according to the perspective of theoretical metacriticism. Accordingly, this study is divided into three sections to meet the clear research goals. The first section defines the nature of the theorization. The second reveals theorization levels. The third focuses on theorization's functional procedures.

Keywords:

theorization, theory, Abd al Qahir al Jurjani, Dala'il al I'jaz.

مقدمة:

يُعنى هذا البحث بالوقوف على طبيعة التنظير لدى أبي بكر عبد القاهر بن

تاريخ الاستلام: 2021/8/7 - تاريخ القبول: 2021/8/31
aaaljehjah@hotmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت 471هـ-474هـ) في كتابه (دلائل الإعجاز)؛ بهدف الوعي بأسباب تداول تصنيف أُطروحته حول النظم على أنها نظريةً (Theory) بالمفهوم الغربي الحديث. وقد اخترتُ كتاب (دلائل الإعجاز)؛ لأنه لا زال "علامةً مهمةً في الثقافة العربية، إذ وصلتْ فيه دراسات الإعجاز أوجَها، وبلغتْ ذروةَ التناول النقدي في الحضارة العربية"[1]. ويُضاف إلى ذلك صَراحة الجرجاني في تقديم نظريته، وتوضيح القِيم والمعايير التي تُبنَى عليها أحكام الجمال، مع تأكيده جِدّة تلك النظرية[2].

يُعرَّف التنظير - من ضمن ما يُعَرَّف به - بأنّه مناقشةٌ نظريةٌ، أو خطابٌ يُفكِّر في المُعطَى السابق عليه نظريًا، ومفاهيميًّا، ومنهجيًّا، بغرض فهمه في إطار مَعرفي مُحدَّد، ونقله إلى إطار جديد مُمكِن، يَحتويه في منطق فلسفي جديد[3]. ويتجه التنظير - من ضمن ما يتجه إليه - إلى صياغة النظرية، والنظرية "هي الدراسات التي تُعنَى بتعقيدات اللغة، وتأثيرها الحاسِم في تكوين الهوية"[4]، وهي عمليةُ تفكيرٍ تحليليةٌ أو تأمّليةٌ حول التفكير نفسه، تتّسم بالتعقيد في العلاقات بين العناصر المكوِّنة لذلك التفكير، والتداخلِ بين عدد من الحقول المعرفية، وتجاوز تأثيراتها حدودَ مجالها الأصلي، وهي تُعنَى بنقد المُسلَّمات من أفكار، ومعايير، ومفاهيم[5]؛ لأنّها تنطوي على نظرياتٍ ضمنية، قادت الألفةُ بها إلى سُكونها في الإدراك غير الواعي[6].

من هنا، تتمثّل أهمية الموضوع في الأسباب الدّاعية إلى اختياره، وهي:

1 - كثرة دراسات المستشرقين والمستعربين لآراء عبد القاهر في كتابه (دلائل الإعجاز) - على وجه الخصوص - بوصفِها نظريةً أو نظريّاتٍ متميّزةً في تاريخ الفكر العربي البلاغي والنقدي، وكررت ذلك دراسات عربية كثيرة.

2 - استحواذ تفاصيل القضايا البلاغية والنقدية وشواهدها، ونظريات الشعرية والنصيّة والخطاب والتعليم... إلخ على عناية أولئك النقّاد والدارسين، وتفرّق الإشارات إلى فلسفته العامة في التفكير التنظيري؛ مما يُغري بالوقوف على طبيعة التنظير لديه.

مما سبق، تتضح أهمية الموضوع في فحص طبيعة التنظير في مشروعٍ يُعدّ أوّل المشاريع التنظيرية العربية في البلاغة، والنقد، وعلم اللغة من جانبها الشعري / الجَمالي؛ مع التنبيه إلى أنّ هذا البحث لا يُعنَى بتحليل مضمون (دلائل الإعجاز) كما سارت معظم البحوث، وإنما يسعى إلى استكشاف الفلسفة التنظيرية لدى الجرجاني؛ بقصد الوقوف على مُؤسِّسات النظرية لديه؛ أي: فلسفة التفكير التنظيري البلاغي والنقدي بخاصة.

ينبع هذا المسعى من أنّ ما وقفتُ عليه من دراساتٍ سابقةٍ استشراقية، واستعرابيةٍ، وعربيةٍ - في حدود بحثي واطلاعي - كانت تُعنَى باكتشاف النظريات المختلفة في (دلائل الإعجاز)، ومناقشة مضامينها، ومرجعياتها، وآفاقها، وصلاتها بالنقد الغربي الحديث انطلاقًا من البنيوية والأسلوبية، مع نسبة بعض تلك الدراسات أسبقية التنظير البنيوي والأسلوبي إلى الجرجاني(7)، ولم أجد دراسةً تستهدف التنظير / التفكير التنظيري في كتابه (دلائل الإعجاز) على وجه التّعيين؛ بعيدًا عن تفاصيل القضايا البلاغية، والأدبية، واللّغوية. ويدعم ذلك تصريح آفِيجَيل نُوْي (Avigail Noy) بأنّ أوّل مَن تحدثوا عن وجود نظرية لدى الجرجاني من المستشرقين والعرب كانوا قد عُنُوا بالجماليات الشعرية لديه(8)؛ واتفق أغلبهم - كما صرّح فُولْفهَارت هاينِريكس (Wolfhart Heinrichs) - أنّه "يمثّل علامةً فارِقةً في النظرية الأدبية العربية، دون أدنى شك"(9).

وتجدر الإشارة إلى إلقاء د. محمد أبو موسى الضوء على الإجراء المنهجي البارز الذي يتميز به الجرجاني، وهو الاستنباط الذي يمثّل منظومةً فكرية منهجية، تتولّى مهمة التجديد، والتطوير، والتأصيل، التي أوجزها في (صناعة المعرفة)، وهي تقوم على جُملة من الإجراءات؛ حيث: "الدرس، والفهم، والتدقيق، والتمحيص. وقد كان هذا المنهج بتكاليفه الصعبة ظاهرًا ظهورًا بيّنًا في كلام عبد القاهر؛ ترى استيعابًا كاملاً للمسألة، وحصرًا بارعًا مُستقصيًا لكلّ ما قِيل فيها، وفهمًا عميقًا، ثم مناقشةً، ومحاورةً، وبسطًا، وامتدادًا، واستنطاقًا، وتشقيقًا، وتفريعًا، وهذا كلّه جديدٌ، وتجديدٌ، وتطويرٌ، وهو المراد بصناعة المعرفة"(10).

ومع أنّ د. عبد العزيز حمّودة أبرز مَن يُعنَى بتتبّع النظرية النقدية العربية في التراث، وقد حدّد ما يقصده بمفهوم النظرية لدى الجرجاني من جهة أنه مجموع آرائه، أو الإطار / الأساس النظري الذي كان مُنطلَقه في تحليلاته(11)، بمعنى: المبادئ أو القواعد العامة لتفكيره في القضايا التي تناولها(12)، إلاّ أنه اكتفى بمناقشة مكوِّنات النظرية البلاغية دون أُسس التفكير التنظيري التي تَحكمها(13).

من هذا المنطلَق، تحدد أهداف البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1 - ما ماهيّة التنظير في (دلائل الإعجاز)؟

2 - ما مستويات التنظير في (دلائل الإعجاز)؟

3 - ما إجراءات التنظير الوظيفية في (دلائل الإعجاز)؟

وقد شكّلت الإجابة عن تلك الأسئلة أجزاء البحث الثلاثة. وبشأن المنهج المتّبع، فسيعمل هذا البحث من منظور نقد النقد التنظيري، الذي يُعيد التفكير في خطابٍ فكريٍّ سابقٍ بهدف تنظيمه وفق أُسس التفكير العلمي التنظيري الرئيسة، التي تُعنى بالمستويات المفاهيمية، والمرجعية، والوظيفية(14).

1 - ماهيّة التنظير:

يُعنَى الجرجاني بإبراز الطبيعة المفاهيمية الرئيسة للتنظير الذي يبتكره في (دلائل الإعجاز)، بما يشمل مقامات التخاطُب الشفهي ومقامات الكِتابة، وذلك على النحو الآتي:

أ - التنظير (كلامٌ)؛ أي: خطابٌ، و(كِتابٌ)؛ أي: رسالةٌ مُدوَّنةٌ، ذات بنيةٍ ومحتوى(15).

ب - التنظير: قولٌ يتحمّله المرء عن غيره، ويتحدّث به، وحين يُراجِع هذا القول، ويتفحّصه، يجده صحيحًا، مُعَلَّلاً، مَقبولاً، مُوافِقًا لما في اعتقادِه وتصوُّراته حول القضية التي هي مَدار النقاش(16).

جـ - التنظير: قولٌ مرتَّبٌ ترتيبًا قصديًّا بمراعاة قيام القضايا بعضها على بعض(17).

د - التنظير: قولٌ مُنزَّلٌ مُدرَّج(18).

هـ - التنظير: قولٌ، وشرحٌ، وتبيينٌ، وتوضيحٌ؛ يُعادُ منه ما يُعاد، ويُبدَأ منه ما

يُبدَأ[19].

يتضح مما سبق أنّ التنظير لدى الجرجاني في أساسه نوعٌ مخصَّصٌ من الكلام المَلفوظ أو المكتُوب، يتّسم بالمرونة[20]. كذلك، يظهر أنّ الجرجاني يُعنَى - في المقام الأوّل - بإشهار قيمة المدوَّنة التي يشتغل عليها من جهة تصنيفها، فهي (تنظير مُبتَكَر)، مما يَعني أنّ إجراء التقويم لديه يقوم بوظيفة استفتاحيّة مهمّة، تُنبّه إلى جِدّة المحتوى، واختلافه، وتأثيره المُنتَظر أو المخطَّط له، وهذا يمثّل خطّاً دفاعٍ أوّل ضدّ مَن قد يُفكّر في ردّ الأطروحة الجديدة التي يتبنّاها الجرجاني، فيتأنّى، ويقرأ بإمعانٍ، ويتفهّم، ويتدبّر، ويحتكِم إلى عَونِ الله وهِدايته، وليس إلى مجرّد ميول الجرجاني، وهذا من أكبر المقاصد لديه[21].

2 - مستويات التنظير:

يرتقي الجرجاني في تبيينه طبيعة التنظير من جهة أنّه خِطابٌ علميٌّ منضبط، وليس كلامًا عامًّا كالكلام اليومي السائر، ولا عرَضيًّا يتبع الهوى، ولا مُتعلِّقًا بأطراف العُلوم المَطروحة، حيث:

أ - التنظير: علمٌ أو كلامٌ في دقائق علمٍ مخصَّصٍ دَخَلَهُ الإشكال في الوعْي بدقيق مسائله[22].

ب - التنظير: دقائقُ علمٍ معين، أي: خواصٌّ فيه ومنه، ولطائف[23].

جـ - التنظير: أمورٌ دقيقةٌ لطيفةٌ في شأن، أو عِلْم، أو قضية[24].

د - التنظير: تقريرٌ وظيفيٌّ، يَصلح للحفظ، وإعادة استعماله في مُناقشاتٍ جديدةٍ في مناظراتٍ جديدة[25].

كانً هذا التحديد الدقيق لمستويات التنظير المختلفة والمُتصاعِدَة في التعقيد ناتجًا عن انشغال الجرجاني المبكِّر بعلم البيان، الذي أعانَه على اكتشاف مواطن الاهتمام المحتاجَة فيه للبحث، والتمحيص، والمعالجَات مختلفة المستويات، والغايات، والموضوعات، ليستقرّ هذا العلم، وينضج، وتتضح مناهجه، وتتأسس قواعده، ويستقلّ باختصاصه وأهله[26]، وهذا يدل على "وعي الجرجاني بأهمية الاستعانة بالمتخصِّص أثناء تشييد النظرية وبناء صرحها"[27]، وأنّ ابتكار

النظريات "لا ينفصل عن إعادة النظر في الماضي وإنعاشه"[28]، لذلك حَرَص على التنبيه إلى عناية التنظير بعَرض الأُصول أو القواعد العامة، وتقريب البعيد بجمع المتفرِّق، وضمّ المتشابِهات المتناثِرة[29]، لأنّ التنظير لدى الجرجاني - في مجموعه - عِلْمٌ مُقنَّنٌ مخصَّص بالعناية والوعي بدقائق موضوعه، وهو علمٌ تأصيلي؛ لأنّ التأصيل يَعني بناءَ مجموعةٍ من أُطر النظرية، أو المنهجية، أو النظريات التي تنبع من خصوصية الفكر الذي ينتمي إليه العالِم، بما يحتوي الخلفية الثقافية، والاجتماعية، والدينية، واللغوية، وغيرها؛ إذ يقوم باستقراء الأصول، وإعادة تنظيمها، وتصنيفها، وتفسيرها؛ بما يُنتج معرفةً جديدةً ذات جذورٍ راسخةٍ في الثقافة نفسها[30].

3 - إجراءات التنظير الوظيفية:

يتعمّق الجرجاني في كشْف المستوى الأعلى لطبيعة التنظير، وهو المستوى الإجرائي الوظيفي؛ باعتبار التنظير مجموعةً من الإجراءات التي تتحقّق بها صناعة العلوم، وتفتيق دقائقها، حيث:

أ - التنظير الاستكشافي: حيث يحضر التنظير بوصفه إجراءَ تحديد الماهية والأهداف والقوانين، وتخصيص المصطلحات، ويشمل ذلك أنّ:

1 - التنظير: إجراءاتٌ تُعنى بماهية الأشياء، ومواضِعها، وكيفياتها، وأهدافها، وقوانينها عن طريق تبيين المُشكِل، وكشف الغامض، وحلّ المُعقّد، وتلخيص المُطوَّل، وتفسير المبهم[31].

2 - التنظير: تفصيلٌ في الأشياء أو القضايا، وتحصيلٌ لها، وتعيينٌ وإحصاءٌ، وتسميةٌ بالمصطلحات الدقيقة[32].

3 - التنظير: بحثٌ انتقائيٌّ من علمٍ معيّنٍ لجَوهرِه المُتّفَق عليه[33].

4 - التنظير: ضبطٌ للأصول[34]، وهو يَعني ضبط التقسيمات بحسب أغراض الكلام[35].

5 - التنظير: "تمامُ التحقيق"[36]. ويُقصَد بالتحقيق: القراءة الفاحصة الدقيقة للنصوص البلاغية النقدية القديمة؛ لاستجلاء المقاصد الدقيقة لها، وطرائق بناء

الكلام[37].

6 - التنظير: إحكامٌ للأصول[38].

7 - التنظير: تعيينٌ للأصول المُحتاجَة في الحِجاج قبل البدء في المناظرات[39].

8 - التنظير: نظَرٌ وتأمُّل[40].

9 - التنظير: استنتاجٌ يخصّ قضيةً أو ظاهرةً معينةً من مناقشةِ مجموع أُصول أحد العلوم وقوانينه[41].

تُشير الإجراءات الوظيفية السابقة للتنظير إلى وعي الجرجاني باختلاف مستويات الإدراك الجمالي لدى القُرّاء والمتعلِّمين، وهذا ناتج عن أنّ طبيعة الإبداع تُحافظ على التمايُز بين المُتلقّين، مما يحافظ على التحدّيات المشوِّقة والباعثة لاشتغال مستويات التنظير بموضوعاتها وآلياتها المختلفة[42].

ب - التنظير التفسيري: حيث التنظير إجراءٌ متنوّع يقوم على الشرح، والتفصيل، والتبيين، والتوسُّع، ويُعنَى هذا المستوى من التنظير المرتبط بالتطبيق بتعميق التواصل مع القارئ والمتعلِّم، حيث:

1 - التنظير: خطواتٌ إجرائيةٌ متلاحقةٌ، بهدف التبيُّن[43].

2 - التنظير: عملياتٌ إجرائيةٌ متتابِعةٌ، وإثباتٌ للتمكّن والريادة[44].

3 - التنظير: بَدءٌ بالبيان، وشرحٌ، وكشفٌ[45].

4 - التنظير: كشْفٌ للخبايا[46].

5 - التنظير: تفصيلٌ في علمٍ محدّد، وشمولٌ لدقائقه متعددةِ الزوايا[47].

6 - التنظير: وعيٌ ونقاشٌ لأمورٍ دقيقةٍ مجهولةٍ في جُملتها وتفاصيلها لدى العامة ومعظم الخاصة[48].

وتلك الإجراءات الوظيفية تُعدّ متوسطة التعقيد، لأنّ الجرجاني يحرص على تفعيل نشاط التأمّل لدى المتلقي والمتعلِّم، بهدف معرفة الطريق / الآلة، حيث: الإصغاء الدقيق، والتدبر، ثم المراجعة، ثم التعقيب عليه، والتعميق بما يحقق حلّ الإشكالات العلمية في معالجة القضايا من جهة: استقرار الأمور، وتصنيفها تصنيفًا صحيحًا، وتَبيين ما هو ملتَبِس، وتفكيك المتشابِك، وتجلية الغامض،

واستخلاص الحُجَج القوية بما يبِيْن الأدلّة، ويحدّد الطريقة الناجعة للمعالجة[49].
جـ - التنظير الناقِد، حيث التنظير إجراءاتٌ بنائيّةٌ وتحليليّةٌ دقيقةٌ تتنوّع بين الاستشهاد، والحِجاج، والتفسير، والتقسيم، والترتيب، والموازنة، والقياس؛ ليرتقي الجرجاني بالقارئ والمتعلِّم إلى المستوى الأعلى أو الأكثر تعقيدًا في التنظير؛ حيث تستقلّ شخصية المتلقّي، ويبدأ تشكيلَ تفكيره التنظيري الخاص؛ لتستمر صناعة المعرفة:

1 - التنظير يشمل عدّة إجراءات مهمة؛ جمعها الجرجاني في البحث "عن تفسير المَزايا والخصائص ما هي؟ ومِن أينَ كَثُرتْ الكثرة العظيمة؟ واتّسعت الاتّساعَ المُجاوِزَ لوُسْعِ الخلْق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أنْ تَظهر في ألفاظٍ محصورةٍ، وكَلِمٍ مَعدودةٍ مَعلومة، بأنْ يؤتَى ببعضها في إِثْر بعض، لطائفُ لا يحصرها العدد، ولا ينتهي بها الأمدُ؟... ويستقصي النظرَ في جميعِه، ويتتبّعه شيئًا فشيئًا، ويستقصيه بابًا فبابًا، حتى يعرف كُلاًّ منه بشاهده ودَليله، ويَعلَمَه بتفسيره وتأويلِه، ويوَثِّق بتصويره وتمثيله"[50]. وليس التنظير الناقِد تقليدًا في الرأي، واكتفاءً بحِفظ متْن الدليل وظاهر لفظه[51]!

2 - التنظير: إيجادُ مزايًا في العِلم، وزيادةُ تَبيينٍ، وحُجَجٌ مُلَخَّصَةٌ، وأدلّةٌ مُحَرَّرة[52].

3 - التنظير: كتابةٌ تبدأ بضرب أمثلة، يليها تنبيهٌ إلى صواب القول، وإقامةٌ للحجة على ذلك القول من خلال تلك الأمثلة عينها[53].

4 - التنظير: حُجَجٌ ودلائلُ، وتحوُّلٌ إلى نوعٍ مختلفٍ من الحِجاج، والتوسّع، والشرح[54].

5 - التنظير: إبداعٌ متقَنٌ في صياغة الدلائل الخفية على قضيةٍ ما[55].

6 - التنظير: استقراءٌ دقيقٌ للمادة المدونة، وجَمعٌ للشواهد الممثِّلة للظواهر المَدروسة[56].

7 - التنظير: تقسيمٌ محكَمٌ، يتبعهُ شرحٌ يُبيّنه[57].

8 - التنظير: عرضٌ لأبواب العلم كلّها بالترتيب، وسؤالٌ عنها بالترتيب نفسه[58].

9 - التنظير: خطواتٌ متتابِعةٌ من الاستقراء، وتدقيق الفحص، وترداد التفكُّر(59).

10 - التنظير: فحْصٌ ووقوفٌ على الفروق والوجوه نفسها التي حدثتْ فيها الفروق(60).

11 - التنظير: موازنةٌ بين كلامٍ وكلامٍ، وضمٌّ للمتشاكِلات والمتقارِبات، ومقابلتها بالنظائر كذلك، والتمييز بين مصادر الخصوصيات والميِّزات(61).

12 - التنظير: قياسٌ سليمٌ في باطنه مع ظاهره، ولا يُتسامَح في صياغته، أو التعبير عنه، أو قبوله وترداده بما يُوقع الخطأ في باطنه مع بقاء ظاهره مقبولاً على مستوى ظاهِر الطِّباع لدى العامة والخاصة. ومن المهم الوعي بجهة الاشتباه الباعِثة لعقد القياس، وهي ليست في ماهية الأشياء، وإنما هي "من جهة العمل والصنعة"(32) فيها.

يظهر فيما سبق حرص الجرجاني على تحقيق الوعي الدقيق الشامل لمسائل العِلْم، والاستقصاء المتدرِّج المنظَّم لدى القارئ والمتعلِّم / الناشئ العاقِل الراغِب في التخصص في هذا العلم؛ لتتحّقق - بناءً على ذلك - المعرفة بالعلَل والشواهد والأدلّة المتخصصة، والتمكّن من فهمِ تفسيرها وما تخرج إليه من تأويلاتٍ تُحمَل على أوجهٍ متعددة، والمعرفة بطريقة عرضِها، وقياساتها؛ الأمر الذي يُحقق القدرة على الحِجاج بوعي، والتعليل العقلي المُقنع، مع تحقيق النفع المتعدي بعيدًا عن التقليد الأعمى(63). وإنْ برز التعقيد في تلك الإجراءات - والتعقيد سمة من سمات النظرية بمفهومها الغربي كما سبق ذِكره - فالمقصود بالتعقيد والدقة ما احتاج إلى تكرار تأمّله، وفحصه، وتفكيك عناصره؛ لتتضح لَطائفُه بعد عناء؛ بما يُورِث البهجة، والمتعة العقلية والروحية(64).

بدأت تلك العمليات الإجرائية لدى الجرجاني من تحديد ماهية الشيء / القضية، ومنحها مصطلحات تحددها وتتسمَّى بها، وقوانين تكشف نظام بنائها، ومجموعة عمليّات لكشفها في ذاتها، أو لتمييزها عن غيرها، أو لبناء علاقات متوازيةٍ أو متضادّةٍ بينها وغيرها، لتكوِّن نظريةً أو نظرياتٍ تركيبيةً تركيبًا منسّقًا

متّسقًا قابلاً للتعميم والتوظيف خارج المجال البلاغي الذي وُلدت فيه، وهذا كلّه من سمات النظرية الغربية[65].

لقد تعمَّد الجرجاني إبراز مشروعه التنظيري، ولم يُصرّح بتعيين موضوع (دلائل الإعجاز) وشرحه وذِكر المصطلح المعيّن له إلا قُرب نهايات الكتاب؛ حيث صرَّح بأنّ ما سلف من تفاصيل، وتقنينٍ، وتنظيمٍ، ومناقشاتٍ؛ يسعى إلى الوقوف على (دلائل الإعجاز) التي لا يمكن الوصول إليها بأدواتٍ علميةٍ ومهاريةٍ ضعيفة؛ لذلك تؤسس معظم فصول الكتاب الأدوات العلمية والمهارية اللازمة لإدراك دلائل الإعجاز[66]؛ لأنّ الدليل علامة على العِلْم اليقيني بالشيء[67]، وهذا ما جعل الجرجاني يُحقّق أهدافًا تنظيرية أبعد من مجرد كشف الدلائل[68].

خاتمة:

استقرأ البحث ما يتصل بحضور الخطاب التنظيري في (دلائل الإعجاز)، منطلقًا من استخلاص ما يتصل بكشف ماهية التنظير، ثم مستويات التنظير العلمي المتخصص، انتهاءً بإجراءات التنظير الوظيفية المعقّدة، ويخلص البحث إلى النتائج الآتية:

1 - التنظير لدى الجرجاني في (دلائل الإعجاز) جِنسٌ مستقلٌّ من أجناس الخطاب العلمي، وهو صريحٌ معيّنٌ مقصودٌ واعٍ ذُو نزعةٍ تأصيلية، يستثمر مُعطيات البيئة الثقافية المحيطة بالجرجاني، ويُضيف إليها.

2 - تعدُّد مستويات التنظير استجابةً لعددٍ من مكوِّنات الخِطاب التنظيري في السياق الذي يُنشَأ فيه؛ انطلاقًا من طبيعةِ الموضوع، وحجمه، والمتلقّي المُستَهدَف به، وأهدافه، وما يتسم به من تعقيد، فهو يرجع إلى سِمة الدقّة التي لا تنفصل عنها سِمة المرونة.

3 - تنوّع آليات التنظير الإجرائية تبعًا للوظائف التي تؤديها ولمستوى التعقيد الذي تلتزم به؛ حيث التنظير الاستكشافي المَبدئي للمعرفة السابقة وما فيها من ثغرات ممكنة للإثراء، ثم التنظير التفسيري الذي يصنع مستويات أعلى من التوضيح

والتواصل مع المعرفة السابقة بتأطيرها في مسارات فلسفية معينة، ثم التنظير الناقِد الذي يُخلخِل المعرفة السابقة، ويؤسس المعرفة الجديدة.

4 - توَفّر معايير عملية التنظير وبناء النظرية الغربية في مشروع الجرجاني التنظيري المُبكّر، وبُروز استهداف القابلية للتعميم خارج القضية التي يناقشها، وخارج العلوم التي يُفكّر من خلال أدواتها الاصطلاحية، والمفاهيمية، والإجرائية؛ بدليل أنّه أخر التصريح بالقضية التي يَستهدِفها (دلائل إعجاز القرآن)، مُقدّمًا تلك الإجراءات التفصيلية المُكرَّرة بنظام تراكمي مقصود؛ لأنه يؤسس منهجًا جديدًا في التفكير العلمي المنظَّم.

5 - تقدير المستشرقين والمستعربين لطبيعة التنظير لدى الجرجاني في بيئته العربية وفي سياقه التاريخي، وأنّه تنظير علمي جدير بالاكتشاف، والاحتفاء، والدراسة، والتطوير؛ مثله مثل التنظير اليوناني وما تلاه، وهذا مُشجّعٌ للباحث العربي في فحص التراث التنظيري، وفهمه، وتقديره في سياقاته الخاصة دون اصطحاب فكرة النقص أو عدم النضج؛ لأن التنظير من عمليات التفكير المشترَكة بين الثقافات.

الهوامش:

1 - د. معجب العدواني: "سجال الجرجاني مع القاضي عبد الجبار في كتاب (دلائل الإعجاز)"، مجلة الدراسات العربية، مج 2، ع20، 2009م جامعة المنيا، كلية دار العلوم، ص 669.

2 - See, Lara Harb: Poetic marvels, Wonder and aesthetic experience in Medieval Arabic literary theory, (Doctoral dissertation), New York University, Department of Middle Eastern Studies and Islamic Studies, New York 2013, pp. 6-7.

3 - ينظر، محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، الرباط 1999م، ص 80-81.

4 - David Lodge and Nigel Wood: Modern criticism and theory, A Reader, Routledge Taylor & Francis Group, 3rd ed., London & New York 2013, p. 25.

5 - ينظر، جوناثان كالّر (Jonathan Culler): النظرية الأدبية، ترجمة رشاد عبد القادر،

وزارة الثقافة، ط1، دمشق 2004م، ص 10-11، و24.

6 - ينظر، المرجع نفسه، ص 12-13، ورامان سِلدن (Raman Selden): النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة 1998م، ص 19.

7 - See for example, Seeger Adrianus Bonebakker: "Aspects of the history of literary rhetoric and poetics in Arabic literature," Viator. Vol. 1, 1970, pp. 89-90; Kamal Abu Deeb: "Al-Jurjāni's classification of Isti'ara with special reference to Aristotle's classification of metaphor", Journal of Arabic Literature, Vol. 2, 1971, pp. 48, 75; Margaret Larkin: "Al-Jurjani's theory of discourse (Abd al-Qahir al-Jurjani: from Dala'il al-I'jaz)", Alif: Journal of Comparative Poetics, N° 2, 1982, p. 77; Aziz al-Azmeh: Arabic thought and Islamic societies, Croom Helm, London 1986, p. 120; Margaret Larkin: The theology of meaning, Abd al-Qahir al-Jurjani's theory of discourse, American Oriental Society, New Haven - Connecticut 1995, pp. 171-172; Roger Allen: The Arabic literary heritage, The development of its genres and criticism, Cambridge University Press, United Kingdom 2003, pp. 380-384; Dr Muhammet Günaydin: "The idea of multiple meanings in Al-Jurjani's theory of composition", Istanbul Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, Sayi 17, 2008, p. 128; Muritala Busoeri, & others: "I'jaz Al-Qur'an: Abd al-Qahir Al-Jurjani's (d. 471/1078) Theory of Nazm", International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol. 4, Issue 11, 2016, pp. 63-64; Reda Mohammed and Wafaa Wahba: "Case, Theta theory and scope in Al Jurjani's Ta'alluq", Journal of Scientific Research in Arts, N° 13, Pt. 1, Dec. 2012, Faculty of Girls for Literatures, Sciences, and Education, Ain Shams University, pp. 206-207.

د. أحمد مطلوب: عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت 1973م، ص 64؛ السيد عبد الفتاح حجاب: "نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى"، مجلة كلية اللغة العربية، ع9، 1979م جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص 302-370؛ د. أحمد درويش: "نظرية النظم عند عبد القاهر

الجرجاني"، دراسات عربية إسلامية، ج4، 1985م، جامعة القاهرة، مركز اللغات الأجنبية والترجمة التخصصية، ص 115-132؛ خليل أبو جهجه: "الأبعاد الجمالية في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني"، الفكر العربي، مج 13، ع67، 1992م، ص 52-62؛ د. عبد الله الفيفي: "الإشارة - البنية - الأثر، قراءة في (دلائل الإعجاز) في ضوء النقد الحديث"، جذور، مج 2، ج4، 2000م النادي الأدبي الثقافي بجدة، ص 25؛ د. شرفي لخميسي: "نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني ونقاط التقائها مع مقولات النقد الغربي الحديث"، حوليات جامعة قالمة للعلوم وللغات والآداب، ع15، 2016م، ص 58-78؛ د. حميد قبايلي: "نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، دراسة في الأسس والمنطلقات"، الأثر، ع29، 2017م جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص 16-18؛ ماثيو كيجان (Matthew keegan): "إلقاء مقاليد الأمور للقارئ، الهيراركية، وشعرية الجرجاني، وشرح المطرّزي على المقامات"، ترجمة محمد ماهر بسيوني، فصول، مج 4/26، ع104، 2018م، ص 71-72.

8 - See, Avigail Noy: "The legacy of Abd al-Qahir al-Jurjani, in the Arabic East before al-Qazwini's Talkhis al-Miftah", Journal of Abbasid Studies, Vol. 5, 2018, Brill, p. 15, margin 12.

9 - Wolfhart Heinrichs: "Literary theory, The problem of its efficiency", in Arabic Poetry, Theory and development, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973, p. 21.

10 - د. محمد أبو موسى: مدخل إلى كتابَي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1998م، ص 3-4.

11 - ينظر، د. عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة: نحو نظرية نقدية عربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت 2001م، ص 318-319.

12 - ينظر، المرجع نفسه، ص 197-198.

13 - ينظر، المرجع نفسه، ص 237-304.

14 - ينظر، محمد الدغمومي: المرجع السابق، ص 80-81، و250-257.

15 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت)، ص 3-4 (المدخل).

16 - ينظر، المصدر نفسه، ص 48.

17 - ينظر، المصدر نفسه، ص 42.

18 - ينظر، المصدر نفسه، ص 65.

19 - ينظر، المصدر نفسه، ص 365.

20 - See, Dr Nasser al-Tamimi & others: "Aspects of convergence between Abdul-Qaher al-Jurjani's theory of al-Nadhm and some principles of the London School of Linguistics", Language in India, Vol. 14, 5, 2014, p. 215.

21 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 3-4 (المدخل).

22 - ينظر، المصدر نفسه، ص 4-7.

23 - ينظر، المصدر نفسه، ص 7-8.

24 - ينظر، المصدر نفسه، ص 245.

25 - ينظر، المصدر نفسه، ص 472.

26 - ينظر، المصدر نفسه، ص 34-35.

27 - محمد الدكان: "أخلاقيات الخطاب في النقد العربي القديم، عبد القاهر الجرجاني أنموذجًا"، مجلة العلوم العربية، ع53، 2018م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص 425.

28 - Pelagia Goulimari: Literary criticism and theory from Plato to Postcolonialism, Routledge Taylor & Francis Group, 1st ed., London & New York 2015, p. 1.

29 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 3-4 (المدخل).

30 - ينظر، مدحت أبو النصر: "تأصيل العلوم: المفهوم والخطوات وعوامل النجاح"، شؤون اجتماعية، مج 18، ع70، 2001م، ص 114، و120-121.

31 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 34-35.

32 - ينظر، المصدر نفسه، ص 37.

33 - ينظر، المصدر نفسه، ص 42

34 - ينظر، المصدر نفسه، ص 153.

35 - ينظر، المصدر نفسه، ص 153-170.

36 - المصدر نفسه، ص 178.

37 - ينظر، محمد الدغمومي: المرجع السابق، ص 135-136.

38 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 192.

39 - ينظر، المصدر نفسه، ص 526.

40 - ينظر، المصدر نفسه، ص 224.

41 - ينظر، المصدر نفسه، ص 243.
42 - ينظر، ماثيو كيجان: المرجع السابق، ص 108.
43 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 35.
44 - ينظر، المصدر نفسه، ص 35-36.
45 - ينظر، المصدر نفسه، ص 41.
46 - ينظر، المصدر نفسه، ص 199.
47 - ينظر، المصدر نفسه، ص 260.
48 - ينظر، المصدر نفسه، ص 315.
49 - ينظر، المصدر نفسه، ص 34.
50 - المصدر نفسه، ص 40.
51 - نفسه.
52 - ينظر، المصدر نفسه، ص 80-81.
53 - ينظر، المصدر نفسه، ص 146.
54 - ينظر، المصدر نفسه، ص 429.
55 - ينظر، المصدر نفسه، ص 407.
56 - ينظر، المصدر نفسه، ص 89.
57 - ينظر، المصدر نفسه، ص 107.
58 - ينظر، المصدر نفسه، ص 31.
59 - ينظر، المصدر نفسه، ص 315.
60 - ينظر، المصدر نفسه، ص 249.
61 - ينظر، المصدر نفسه، ص 98.
62 - ينظر، المصدر نفسه، ص 362؛ وكلامِ الجرجاني على قياس ألفاظ الكلام على الإبريسم الذي يُصنع منه الديباج، والفضة والذهب اللَّذَين تُصنع منهما الحليّ.
63 - ينظر، المصدر نفسه، ص 40-41.
64 - ينظر، محمد أبو موسى: المرجع السابق، ص 392-393.
65 - ينظر، رابح أومودان: "النظرية الأدبية، المفهوم، النشأة، القضايا"، مجلة الخطاب، ع22، 2016م، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ص 194.
66 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 396، و529.
67 - ينظر، أبو الحسن الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي،

المكتب الإسلامي، بيروت (د.ت)، ص 23.

68 - See, Seeger Adrianus Bonebakker: op. cit., p. 90.

References:

1 - Abū al-Naṣr, Medḥat: "The authentication of sciences, The concept, steps, and factors of success," Social Affairs, Vol. 18, N° 70, 2001 Sharjah, pp. 113-129.

2 - Abū Deeb, Kamāl: "Al-Jurjāni's classification of isti'āra with special reference to Aristotle's classification of metaphor", Journal of Arabic Literature, Vol. 2, 1971, pp. 48-75.

3 - Abū Jahjah, Khalīl: "The aesthetic dimensions of the construction theory of 'Adbul-Qāhir", Arabic Thought, Vol. 13, N° 67, 1992, pp. 51-72.

4 - Abū Mūsā, Muḥammad: Preface of the two books of 'Adbul-Qāhir al-Jurjānī, Wahbah Library, 1st ed., Cairo 1998.

5 - Al-'Adwānī, Mu'jeb: "Al-Jurjānī's obtain of Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār in the Book (Dalā'il al-I'jāz)", Journal of Arabic Studies, Vol. 2, N° 20, 2009 Minia University, Dar al-'Ulūm Faculty, pp. 669-699.

6 - Al-Āmidī, 'Abd al-Ḥasan: Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, investigated by 'Abd al-Razzāq 'Afīfī, Islamic Office (n.d.).

7 - Al-Aẓmeh, 'Azīz: Arabic thought and Islamic societies, Croom Helm, London 1986.

8 - Al-Daghmūmī, Muḥammad: Metacriticism and the theorization of contemporary Arabic criticism, Publications of Literatures and Humanities Sciences Faculty, Rabat 1999.

9 - Al-Dakkān, Muḥammad: "Discourse ethics in the ancient Arabic literary criticism, The case of 'Adbul-Qāhir al-Jurjānī", Journal of Arabic Sciences, N° 53, 2018 (IMSIU), pp. 383-476.

10 - Al-Fīfī, 'Abd Allāh: "Sign, structure, trace, Reading of (Dalā'il al-I'jāz) in the light of modern criticism", Judhūr, Vol. 2, N° 2, 2000 The Cultural Literary Club of Jeddah, pp. 7-32.

11 - Al-Jurjānī, 'Adb al-Qāhir: Dalā'il al-I'jāz, reading and commented by Maḥmūd Muḥammad Shākir, Al-Khānjī Library, Cairo (n.d.).

12 - Allen, Roger: The Arabic literary heritage, The development of its genres and criticism, Cambridge University Press, United Kingdom 2003.

13 - Al-Tamimi, Nasser & others: "Aspects of convergence between 'Abdul-Qaher Al-Jurjani's theory of al-Nadhm and some principles of the London School of Linguistics", Language in India, Vol. 14, 5, May 2014, pp. 212-241.

14 - Bonebakker, Seeger A.: "Aspects of the history of literary rhetoric and poetics in Arabic literature", Viator. Vol. 1, 1970, pp. 75-95.

15 - Busoeri, Muritala Alhaji & others: "I‘jāz al-Qur’ān, ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī's (d. 471/1078), Theory of Nazm", International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol. 4, Issue 11, Nov. 2016, pp. 63-72.

16 - Culler, Jonathan: Literary theory, translated by Rashād ‘Abdul-Qādir, Ministry of Culture, 1st ed., Damascus 2004.

17 - Darwīsh, Aḥmad: "The construction theory of ‘Abd al-Qāhir", Islamic Arabic Studies, Pt. 4, 1984, Cairo University, Foreign Languages, and Professional Translation Center, pp. 115-135.

18 - Goulimari, Pelagia: Literary Criticism and Theory from Plato to Postcolonialism, Routledge Taylor & Francis Group, 1st ed., London & New York 2015.

19 - Günaydin, Muhammet: "The Idea of Multiple Meanings in Al-Jurjāni's theory of composition", Istanbul Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, Sayi 17, 2008, pp. 127-134.

20 - Ḥammūda, ‘Abd al-‘Azīz: Al-marāyā al-muqa‘ara, Towards an Arabic critical theory, National Council for Culture, Arts, and Literature, 1st ed., Kuwait 2001.

21 - Harb, Lara: Poetic marvels, Wonder and aesthetic experience in Medieval Arabic literary theory, (Doctoral dissertation,) Advisor Kennedy, Philip, New York University, Department of Middle Eastern Studies and Islamic Studies, New York Sep. 2013, (unpublished).

22 - Heinrichs, Wolfhart: "Literary theory, The problem of its efficiency", in Arabic Poetry, Theory and development, Ed. G. E. von Grunebaum, Otto Harrassowitz (Third Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference), Wiesbaden 1973, pp. 19-69.

23 - Ḥijāb, al-Sayyid ‘Abd al-Fattāḥ: "The construction theory of ‘Adbul-Qāhir and its relation of the case of utterance and meaning", Journal of Arabic Language Faculty, 1979 (IMSIU), N° 9, pp. 281-372.

24 - Kebaili, Hamid: "The verification theory of ‘Adbul-Qāhir, Study of basis and starting", The Al-Athar, N° 29, 2017, Kasdi Merbah University of Ouargla, pp. 11-20.

25 - Keegan, Matthew: "Throwing the reins to the reader; Hierarchy, Jurjānian poetics, and Al-Muṭarrizī's commentary on the Maqāmāt", Translated by Moḥammad Basunī, Fuṣūl, Vol. 26/4, N° 104, pp. 70-97.

26 - Lakhmissi, Chorfi: "The construction theory of ‘Adbul-Qāhir al-Jurjānī and

its points of connection with the idea of the modern Western criticism", Annals of Guelma University for Social and Human Sciences Journal, N° 15, June 2016, pp. 57-78.

27 - Larkin, Margaret: "Al-Jurjanī's theory of discourse (ʻAbd al-Qāhir al-Jurjānī, from Dalā'il Al-I'jāz)", Alif, Journal of Comparative Poetics, N° 2 (Criticism and Avant Grade), Spring 1982, pp. 76-86.

28 - Larkin, Margaret: The theology of meaning, ʻAbd al-Qāhir al-Jurjānī's theory of discourse, American Oriental Society, New Haven & Connecticut 1995.

29 - Lodge, David and Nigel Wood: Modern criticism and theory, A Reader, Routledge Taylor & Francis Group, 3rd ed., London & New York 2013.

30 - Maṭlūb, Aḥmad: ʻAdbul-Qāhir al-Jurjānī, his rhetoric and criticism, Publications Agency, 1st ed., Kuwait 1973.

31 - Mohammed, Reda and Wafaa Wahba: "Case, Theta theory and scope in Al Jurjānīs Ta'alluq", Journal of Scientific Research in Arts, N° 13. Pt. 1, Dec. 2012, Faculty of Girls for Literatures, Sciences, and Education, Ain Shams University, pp. 205-225.

32 - Noy, Avigail: "The legacy of ʻAbd al-Qāhir al-Jurjānī in the Arabic East before al-Qazwīnī's Talkhīṣ al-Miftāḥ", Journal of Abbasid Studies, Vol. 5, 2018, Brill, pp. 11-57.

33 - Oumoudane, Rabah: "Literary theory, Concept, Genesis, and Issues", Journal of Discourse, N° 22, June 2016, Mouloud Mammeri University of Tizi Ouzou, Literature & Languages Faculty, Discourse Analysis Laboratory, pp. 191-208.

34 - Selden, Raman: Contemporary literary theory, translated by Jābir ʻAsfūr, Dār Qubā', Cairo 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 189 - 210
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

تأثير الثقافة والأدب الفارسي في آثار الجاحظ كتاب المحاسن والأضداد نموذجاً

د. علي خضري
جامعة خليج فارس، بوشهر، إيران

الملخص:

يعد العصر العباسي - في سلسلة الأدب العربي - عصراً متميزاً، يبرز هذا العصر من خلال التعرف على الأمم والشعوب المختلفة والتأثر بثقافاتها. من هذا المنطلق قد أدى الشعراء والأدباء دوراً مؤثراً، لأن قسماً ذا بال من هذه النقلة الثقافية قد تم على يد الأدباء. "الجاحظ البصري" أحد أبرز هؤلاء الكتاب، فقد ذاع صيته في الآفاق وانتفع العلماء بكتبه وآثاره الجليلة. يعد كتاب "المحاسن والأضداد" من مصنفاته الشهيرة في حقل الشعر والأدب. نطمح من خلال بحثنا هذا أن ندرس مظاهر الثقافة والأدب الفارسي في هذا الكتاب وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي - التحليلي. يظهر لنا من خلال النتائج بأن هناك مفردات ومصطلحات فارسية كثيرة قد دخلت آثار الجاحظ، خاصة كتابه "المحاسن والأضداد" وهذا يرجع أول ما يرجع إلى المجاورة القائمة بين إيران والعراق نتيجة التأثر بالثقافة الفارسية. إن الجاحظ قد سلط الضوء على ظروف الإيرانيين ومكانتهم في المجالات المختلفة، مثل: "الآداب والتقاليد، الأخلاق، السياسة، وقوانين إدارة البلاد وذلك في ثنايا هذا الكتاب الثمين، في هذا الصدد يُمكن الإلمام بالمعلومات القيمة حول ريادة الإيرانيين العلمية في مجال القصص القديمة، الأعمال والمواعظ.

الكلمات الدالة:

الأدب المقارن، بلاد فارس، الجاحظ البصري، المحاسن والأضداد.

Iranian culture in the book of "Almahasin wa al-Azdad" by Al Jahiz

Dr Ali Khezri
Persian Gulf University, Bushehr, Iran

Abstract:

Abbasid era is a special period in the History of Arabic culture and one of the most specific characteristic of the period is being touch with another nations

تاريخ الاستلام: 2021/5/3 - تاريخ القبول: 2021/6/9
alikhezri@pgu.ac.ir
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

and giving influence from their culture. In this period, the poets and authors have played an important role and a part of the cultural transmission is done by them. Jahiz was one of the authors of this period who is famous for his scientific writings published everywhere. "Almahasin wa al-Azdad" is one of his books in the literature and poetry. In this article, using a descriptive-analytic approach, we aim to investigate some aspects of Persian culture in this book. Jahiz has demonstrated the position and the situation of Iranians in various fields, such as customs, temperament, policy and governance in his book and also depicted valuable information about Iranian excellence in knowledge, jobs, ancient stories and their advices.

Keywords:

Comparative literature, Persia, al Jahiz, Almahasin wa al-Azdad.

المقدمة:

لعل أبرز ما يميز الجاحظ عن غيره من الكتّاب في العصر العباسي هو اختياره للمجتمع كموضوع رئيسي في كتاباته. فقد اقتفى الجاحظ أسلوباً بديعاً في الحقل الاجتماعي، تأثر به الكتّاب من بعده وأصبح مقلدوه يصولون كثيراً في هذا الباب. أما اختلاف الجاحظ مع الكتّاب الآخرين، فإنه يكمن في أنه لم يختصر همه الكامل بوصف الظواهر الاجتماعية فحسب، بل تمتع بتلك المهارة البارعة التي أهلته للتطرق إلى نقد المجتمع وتحليله بدقة متناهية وأن يقيم علاقة وثيقة مع المجتمع.

إن الجاحظ استعان بهذا الأسلوب ليخوض في المجالات المختلفة، مثل: الثقافة، الدين، شرائح الناس المختلفة والظروف التي كانت عليها كل شريحة من المجتمع وقد تناول الجاحظ وصف كل ذلك من خلال اعتماده لغة الجد وتارة لغة المزاح والسخرية؛ فإنه يوجه نقده إلى الناس - من مختلف شرائح المجتمع - في جميع المجالات وهو يصف أخلاق جميع شرائح المجتمع مثل: السارق والبخيل والتاجر والمغني والسكران... وصفاً بديعاً. ويذكر لنا كذلك أخبار الملوك والكتّاب وأصحاب البلاط والمفسرين والمترجمين ولم يغفل عن شرحه للمذاهب المختلفة مثل:

المانويه، الزرادشتية، اليهودية والمسيحية وقد وصف كل ذلك وصفاً شاملاً. ثم لم يكتف بوصفه مجتمعه، بل تجاوز ذلك إلى وصف المجتمعات الأخرى، من ذلك المجتمع الإيراني الذي تناوله إلى جانب ما تناوله بشأن الشعوب الأخرى مثل الشعب الهندي واليوناني.

لقد عاش الجاحظ في العصر الذي تزامن مع ازدهار الخلافة العباسية، العصر الذي رافقه ثروة هذه الخلافة ورفاهيتها المادية، وقد اقتفى الخلفاء العباسيون منهج الساسانيين، وكانوا يلبسون كالإيرانيين وكانت موائدهم كالموائد الساسانية ويزينون مجالسهم على نمط المجالس الفارسية. وقد وصف الجاحظ هذا المجتمع، وصفاً زاخراً بالذوق البديع والنظرة الدقيقة الفاحصة، ويبدو لنا فيما يبدو بأن الجاحظ قد أظهر اهتماماً بالغاً بالمجتمع الإيراني.

أما بصورة عامة، فيمكننا من حيث الجانب الاجتماعي أن نتعرف على معلومات واسعة من حياة الإيرانيين من خلال دراسة آثاره، سواء في العصر القديم أو العصر الإسلامي، لأنه قد تحدث كثيراً حول أعياد الإيرانيين واحتفالاتهم. ويُشير كذلك إلى الطبقات الاجتماعية والأعمال التي كان يشتغل بها الإيرانيون في الماضي. في الواقع "إن اهتمام الجاحظ بالثقافة الإيرانية وحضارتها بلغت مبلغاً أدت به أن يعترف بمكانة الإيرانيين المرموقة بين سائر الشعوب المتحضرة الأخرى في العالم، فهو يعرف الحضارة الإيرانية، باعتبارها إحدى الحضارات الأربع المهمة في العالم"(1). من هذا المنطلق تعد كتاباته مصدراً قيماً لمعرفة ماضي إيران في العصر العباسي. إن الجاحظ يتعمق في تاريخ إيران القديم، بحيث يُمكننا أن نعد كتابه "المحاسن والأضداد" ضمن المصادر الثلاثة المهمة في التعرف على تاريخ "النيروز"(2). يقول محمد محمدي في هذا الشأن: "يبلغ تأثر الجاحظ - أحياناً - بالمصادر الإيرانية مبلغاً يجعله ينسى عمله وبيئته، وبذلك يقوم بشرح الموضوعات التي تخص العصر الساساني، وهي متباينة في أصولها مع البيئة الإسلامية وبلاط الخلفاء"(3).

نجد هناك من الدراسات القيمة التي تناولت الجاحظ، سنشير هنا إلى عدد

منها: "أدب السخرية والجاحظ" لنصر الله رامشي المنشورة في الدورة 37 (الشتاء عام 1377ش) في مجلة "كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طهران". وكذلك مقال آخر يحمل عنوان "أهمية الجاحظ وآراؤه في النقد الأدبي الإيراني - الإسلامي للكاتب مهدي رحمتي، المقال الذي طُبع في العدد الثالث (الدورة الجديدة، الخريف 1382ش) في فصلية "اللغة والأدب الفارسي" المحكمة".

وكذلك مقال آخر بعنوان "صدى الاحتفالات الإيرانية القديمة في كتابي "المحاسن والأضداد والتاج للجاحظ البصري" للباحثين: روح الله صيادي نزاد وإلهام كوشيان وقد تم طباعة هذا المقال في العدد الثالث (الشتاء، عام 1390ش) من مجلة "الأدب العربي" في جامعة طهران. وسنتطرق في هذا المقال إلى مظاهر الثقافة والتقاليد الإيرانية في كتاب "المحاسن والأضداد، ونأمل بذلك أن نجيب عن السؤالين التاليين:

1 - ما هي مظاهر الثقافة الإيرانية التي نرى تجلياتها في كتاب "المحاسن والأضداد"؟

2 - ما هي أسباب انعكاس الثقافة الإيرانية في آثار الجاحظ؟

1 - حياة الجاحظ وسيرته الأدبية:

وُلد أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ، في البصرة. فقدَ والده في صغره. تطرق إلى كسب العلم والمعرفة والثقافة بحب كبير ورغبة عارمة وجهد دؤوب. وقد نال الرقي والكمال من خلال ما اعتمده من ذكاء وقاد وذاكرة قوية وجهد لا يعرف الكلل والاهتمام بالوقت(4).

تعد شخصية الجاحظ من أبرز عوامل نبوغه. كان الجاحظ أسودا بعين جاحظة وقامة قصيرة. وكان قبحه قد اشتهر بين الخواص والعوام من الناس؛ بحيث أن المتوكل طلبه لتأديب ولده، فلما رآه صرفه وأعطاه عشرة آلاف درهم(5).

كان الجاحظ من الرواد في مجال السخرية وفي الواقع، إنه يعد مؤسساً لنمط السخرية في الأدب العربي. لقد اعتمد الجاحظ على لطافة روحه ونفسيته

الفكاهية في بيانه الكثير من الملاحظات والمسائل ورافقها بنوع من اللطائف المتنوعة، بحيث لا يمل القارئ حديثه بما يلقاه من بيان هذه اللطائف ويتابع قراءته للكتاب بنشاط. علاوة على ذلك، فإن هذه اللطائف تحمل ما تحمل من الملاحظات التاريخية والاجتماعية الكثيرة(6).

كانت شخصية الجاحظ العلمية محط الاهتمام أيضاً، كانوا يُطلقون عليه تسمية "العالم والفيلسوف". وكان أبداً يجتهد للكتابة في الموضوعات المختلفة مثل: الأدب، الفلسفة، الطبيعة، الصناعة، التجارة، السياسة والتاريخ. وآثاره المختلفة في جميع هذه المجالات، تُظهر لنا مدى نجاحه وتفوقه في هذه الأمور. وقد تم الانتباه إلى نظرياته في مجال البيئة. أما في الحقل الفلسفي فله مذهب كلامي يخصه، يُطلق عليه "الجاحظيه" ويعد رئيساً للفرقة المعتزلية أيضاً. وإنه قد سلك ما سلك في هذا المجال مما أهله لكي يُطلق عليه لقب "أبو النثر العربي".

إن الجاحظ - بصورة عامة - كان متضلعاً في الكثير من العلوم في عصره، ولا ريب أنه تعرف على قسم ذي بال من الثقافة الإيرانية أيضاً. وقد خلف الجاحظ آثاراً عديدة وقيّمة في المجالات المختلفة، مثل: الفلسفة، السياسة، الدين، الاعتزال، الاقتصاد، الاجتماع، التاريخ، الجغرافيا، العلوم الطبيعية، الرياضيات، اللغة، الشعر والأدب، بحيث ذكر له المحققون، حوالي ثلاث مائة كتاباً، من ذلك ثلاثة كتب كبيرة جداً هي: البيان والتبيين، الحيوان والبخلاء. أما كتاب "المحاسن والأضداد" فهو من آثار الجاحظ القيمة التي سنتناولها في موضوع دراستنا.

2 - الثقافة الإيرانية في كتاب المحاسن والأضداد:

أ - المواعظ الإيرانية:

يعد تيار الترجمة من العربية إلى الفارسية من أقدر التيارات التي عمل على إغناء الثقافة الإسلامية. من هذا المنطلق، كانت "الحكمة العملية والأخلاق" من الموضوعات التي تم ترجمة الكثير من الكتب البهلوية إلى اللغة العربية في هذا المجال وقد خلف ذلك أثراً عظيماً في الأدب العربي. هذه الطائفة من الكتب، في الواقع، كانت على صورة مواعظ ونصائح متناثرة، وقد قام العظماء مثل ابن

المقفع وسهل بن هارون بترجمة قدر كبير من هذه الكتب إلى اللغة العربية. ولا يمكن أن ننسى الدور الأساسي الذي لعبه الخلفاء العباسيون في هذا التيار، لأنهم كانوا بحاجة ماسة إلى إنجازات الملوك السابقين لإدارة أمورهم، لذا ظلوا يبحثون عن ميراث الإيرانيين الثقافي. قام "المأمون" الخليفة العباسي بإنشاء مدرسة لتربية المترجمين. لقد أقر بقيمة المواعظ الإيرانية، وقد قال في الإجابة على السؤال الذي طرحه "الواثق بالله" عندما سأله عما يجب تعلمه: تعلم القرآن، وتعاليم أردشير وتعهد حفظ كليلة ودمنة(7).

أما الوزراء العباسيون الذين كان أكثرهم من الفرس، فقد اجتهدوا في تيار الترجمة وذلك لكي تقوى اللغة الفارسية ويتهيأ القيام بالأمور التي كانوا يرونها مهمة وخطيرة، لأنهم كانوا يريدون إحياء آثار أجدادهم ومجدهم القديم عن طريق إحياء مواعظهم ونصائحهم والإفصاح عنها، حتى تتغذى منها أفكار الناس وتتضح معالم الحكومة على أساسها، لأن إحياء مثل هذه المواعظ يؤدي إلى تنشيط عظمة إيران الماضية التي تبددت إثر مضي الزمن(8).

وفي نهاية المطاف، حدثت سلسلة من العوامل التي أدت إلى ازدهار بعض الأدباء العظام أمثال: ابن المقفع، سهل بن هارون، حسن بن سهل، فضل بن سهل... وقد تُرجمت الكتب القيمة مثل: مواعظ بزرجمهر، المواعظ الساسانية الخالدة، خداي نامه، آيين نامه، التاج (أنوشروان) إلى اللغة العربية، بحيث يمكن القول بأن ترجمة هذه الكتب قد أثرى الأدب العربي في هذا المجال.

يبدي الجاحظ رغبة كبيرة بالنسبة إلى الثقافة الإيرانية، فآثاره زاخرة بالمواعظ الإيرانية وقد احتل الوعظ الإيراني مكانة متميزة في كتبه، بحيث إنه اعتمد أكثر عناوين كتبه من موضوعات الموعظة الفارسية التي تم ترجمتها إلى العربية، مثل كتابه "المحاسن والأضداد" الذي قيل بأن الكتاب ينهج منهج الكتب الساسانية. وفي هذا الصدد، يرى عيسى العاكوب بأن الجاحظ قد استمد عناوين كتبه "البيان والتبيين، الجد والهزل، الآداب، الأمل والمأمول، أخلاق الكتّاب" من الكتب الفارسية، كأنما الجاحظ لم يكتف بقراءته لهذه الكتب، بل عكف

يؤلف كتباً ينهج فيها منهج الإيرانيين من حيث الموضوع والأفكار[9].

علاوة على ذلك، قد أحال الجاحظ - كثيراً - في آثاره إلى مواعظ الإيرانيين ونقل ما نقل عن كبار الواعظين الإيرانيين - قبل العصر الإسلامي - أمثال: بزرجمهر، أردشير بابكان، خسرو أنوشروان وأفشين، وأما فيما يتعلق بعصر ما بعد الإسلامي، فنراه يشير إلى ابن المقفع، سهل بن هارون، حسن بن فضل وفضل بن سهل.

لمح الجاحظ في كتابه "المحاسن والأضداد" إلى حب الإيرانيين ورغبتهم بالنسبة إلى حفظ المواعظ والملاحظات الوعظية وهو يُشير إلى وجود هذه المواعظ على النقوش الحجرية ويقول: "نلحظ بعض النقوش الحجرية المأثورة عن ملوك فارس وقد كُتب عليها: كن أكثر أملاً بالنسبة إلى الشيء الذي لا تريده مقارنة مع ما تريده؛ فإن موسى قد سعى للوصول إلى النار، فنال مقام النبوة"[10]. ومن هنا يتبين لنا علمه بوجود كتب المواعظ الفارسية: "وقد جاء في بعض الكتب الفارسية بأن: "كل عظيم، ذليل إذا ما لم يتمتع بالقدرة والمهارة والفن"[11].

لقد أحال الجاحظ - في مواضع مختلفة - إلى أقوال الملوك الفرس وهي أغلبها مواعظ تشتمل على كلام زاخر بالنصائح والكلام الوعظي، مثل: "إن كسرى كان ينصح المسجونين قائلاً: من يصبر على ما أصابه من هم ومصيبة، ويتحلى بالصبر والحزم؛ فكأنما لم تحدث له أي مشكلة. ومن يتخذ نفقاً للآخرين، فسيُهلك نفسه لامحالة، ومن يُسرف في الأكل، سيهلك"[12].

"بزرجمهر" من الشخصيات الأخرى التي تكلم عنها الجاحظ كثيراً. كان "بزرجمهر" وزيراً لخسروبرويز، وكان يتمتع بالحكمة والتدبير مما أهله لينال الشهرة والعظمة. وله منزلة سامية عند الإيرانيين؛ وله نفس المكانة المرموقة عند العرب أيضاً. مظاهر الوعظ لبزرجمهر في كتاب "المحاسن والأضداد" ينبئ عن رغبة الجاحظ واهتمامه بهذه الشخصية المتميزه: "لقد ذُكر في إحدى كتب بزرجمهر: حاجة الله بعبده يختصر على معرفة العباد له. فمن يتمكن من التعرف على الله، فلن

يعصه طرفة عين. فكيف البقاء مع وجود الفناء! فكيف يعاني الإنسان عندما يفقد شيئاً في الحياة، بينما يطلبه الموت؟"(13). يُشير الجاحظ في آثاره الأخرى أيضاً إلى مواعظ برزجمهر، مثلاً لقد ذكر في كتاب "البيان والتبيين": "قال بزرجمهر: لا أحد أشبه بالمظلوم من الحسود"(14).

وقد ذكر في موضع آخر أيضاً: "قيل لبزرجمهر: ما هو الذي يستر العيوب؟ قال: العقل. قيل: إن لم يكن العقل؟ قال: المال. قيل: إن لم يكن المال؟ قال: الأصدقاء والإخوان. فقيل: إن لم يكن هناك من أصدقاء أو إخوان؟ قال: فيجب عليه الصمت. فقالوا: إن لم يسكت؟ قال: فالموت أفضل في هذه الحالة"(15).

وقد أشار الجاحظ أيضاً في أثره القيم هذا إلى العديد من أشعار أبي نواس وبشار، هذان الشاعران الفارسين الأصل في العهد العباسي، وهي تشتمل على الموعظة والنصيحة. فهو ينقل لنا عن أبي نواس(16):

دَع الحرصَ على الدُنيا وَفي العيش فلا تطمَع
ولا تَجمَع بك المالَ فما تدري لِمَن تَجمَع
ولا تَدري أفي أرضـ ـك أم في غيرها تُصرع

وقد ذكر لبشار بن برد هذا البيت في ذم السكوت(17):

وعيُ الفعال كعي المِقال وفي الصُمت عيٌ كَعي الكلام

ب - الأعمال والوظائف الإيرانية:

يُمكن أن نفتن إلى الطبقات الاجتماعية عند الإيرانيين وأهميتها ومدى دورها من خلال ثنايا كتابات الجاحظ، فإنه قد أشار من خلال أثره القيم هذا إلى الكثير من الأعمال والوظائف التي كان يشتغل بها الإيرانيون آنذاك، سنتطرق إلى بعضها في هذا الموضع:

1 - بستان بان واشتربان:

البستان يعني الحديقة و"بستان بان" بمعنى حارس الحديقة، أي من يقوم

بأعمال البستان. "اشتربان" أيضاً بمعنى حارس الجمال. قد نقل لنا الجاحظ حكاية تُبين لنا بأن هذين العملين من أعمال الإيرانيين آنذاك. أما الحكاية فهي كالتالي: "اتخذ يزيد بن المهلب بستاناً في داره بخراسان، فلما ولى قتيبة بن مسلم، جعله لابله، فقال مرزبان مرو: هذا كان بستانا وقد اتخذته لإبلك، فقال قتيبة: أبي كان اشتربان وابو يزيد بستانبان فمنها صار ذلك كذلك"[18].

2 - مرزبان (الحارس):

"مرزبان" بمعنى الرئيس. هذه الكلمة مركبة من "مرز" بمعنى الحدود واللاحق الفاعلي "بان" بمعنى الحارس والمحافظ. تُجمع هذه الكلمة على هيأة "مرازب ومرزبه" وقد ذُكرت هذه الكلمة في الكتابات والأشعار العربية على هذه الصورة دون عملية التعريب.

كان المرزبه ضمن الطبقات الاجتماعية الجليلة القدر في المجتمع، وقد أشار إلى ذلك الجاحظ في كتبه، وقال بأنهم يعدون ضمن رجال البلاط والخواص من الناس وكانوا يأتون في حضور الملك إلى جانب قواد الجيش والأمراء لتقديم الهدايا إلى الملك، مثلاً: "إن القواد والمرازبة والأساورة يهدون النشاب من الذهب والفضة"[19]. لذا يعد هذا العمل من أعمال الإيرانيين وقد حذا العرب حذوهم في اتخاذ هذا العمل.

3 - الموبدون:

"الموبدون" هم علماء الزرداشتيين ورجال دينهم. أما دورهم وأهميتهم في الماضي فكان يختصر على حفظ الآثار الفارسية أو الاحتفاظ بها في معابد النار والأماكن الآمنة بالإضافة إلى حفظها واستنساخها والتطرق إلى دراستها والبحث فيها، وكانوا يعملون على عدم هلاكها. وإن العلماء والمؤرخون يراجعون إليها عند دراستهم في مجال التاريخ والتقاليد والمذاهب الإيرانية دائماً. وقد قام الموبدون بحفظ كتاب "خداي نامك"، بصفته أعظم أثر تاريخي إيراني في القرون السالفة إلى أن قام الفردوسي وحلاه بحلية الخلود[20]. لقد لقيت هذه الفئة من الناس في العصر الإسلامي احتراماً وتقديراً خاصاً، سواء من ناحية الخلفاء أو

الناس؛ فأينما يذكرهم الجاحظ، فإنهم يظهرون في مقام المستشارين والخواص عند الملك؛ فإن الملك نفسه عاملهم معاملة محترمة؛ بحيث أنهم يرافقونه دائماً ويعتمد الملك على مواعظهم ونصائحهم في الملك. يذكر لنا الجاحظ حكايات حول قدرتهم في التأثير على الملك، من ذلك: "عندما دخل الموبد على الملك، قال له: يا ملك! عشت في سعادة تامة، وتغلبت على أعدائي، وقمت بالأعمال الحسنة وتجنبت طاعة النساء"(21).

4 - الأسوار:

"الأسوار" بمعنى الراكب وهي لفظة تُطلق على مجموعة تحمل معها الفأس والهراوة ويحاربون بها ويضربون بها أيضاً على خوذة بعض. (البرهان القاطع، مادة أسوار) يعتقد "معين" بأن هذه الكلمة كانت تُطلق زمن إيران القديم على الشجعان والأبطال. كسبت هذه الكلمة دلالة جديدة منذ زمن خسرو الأول؛ فعندما جلس على أريكة الحكم، عكف على إصلاح نظام الضرائب في التنظيمات العسكرية وأجرى بعض التغييرات في هذا المجال، ومنح "الأسوار" رتبة، ونصر من لم يكن له ثروة وبذل إليه الحصان والسلاح(22).

يذكرهم الجاحظ ضمن الكبار والعظماء المقربين إلى الملك. فبناء على تعاريفه، فإنهم كانوا يلعبون يؤدون عظيماً في الماضي؛ خاصة في العصر الساساني؛ "والثانية أن تصعد منبرك بمحضر من مرازبتك، وأساورتك، وعظماء أهل مملكتك وتتبرأ مما قذفتني به"(23).

جـ - الحكايات الإيرانية:

ترجمت العديد من الحكايات من البهلوية إلى اللغة العربية. هذه الحكايات شملت موضوعات عديدة، مثل: سيرة العظماء عبر التاريخ والملوك الساسانيين. وقد تطرق الجاحظ إلى العديد من هذه الحكايات في آثاره. يظهر لنا من خلال كتاباته بأن هناك اهتمام كبير بالنسبة إلى الحكايات البطولية وذكر حياة الأبطال والشجعان. وفي هذا الصدد، سنشير إلى بعض القصص المذكورة في كتاب "المحاسن والأضداد":

1 - قصة خسرو وشيرين:

قصة "خسرو وشيرين" من جملة الحكايات التي قدمها الجاحظ على النحو التالي: "شيرين زوجة خسروبرويز، إمرأة وفية. شيروية ابن كسرى الثاني، عندما قُتل أبوه ونال الملك والحكومة من بعده، طلب من شيرين أن تصبح زوجته. امتنعت شيرين ورفضت هذا الطلب. غضب شيرويه وصادر أموالها التي كانت تشتمل على العقارات والمصادر الكثيرة وعندما علمت شيرين بأنها لا تجد بداً من قبول هذا الطلب، قالت لشيرويه: إذا أرغمتني على قبول الزواج منك، فإني أطلب منك ثلاثة طلبات، فإن أجبت طلباتي، فإني سأتزوجك. فقال شيرويه: ما هي طلباتك؟ فأجابت شيرين: الأول: يجب عليك أن تعيد عقاراتي وأموالي التي أخذتها مني. الثاني: عليك أن تصعد المنبر وتبدي أسفك حول التُهم التي ألحقتها بي وذلك في حضور الأسوار و"المرازبة والتجار في المملكة. وطلبي الثالث هو أن أباك أودعني أمانة، فأمر حتى يحفروا قبره لكي أهب أمانته إليك. فقام شيرويه بفتح القبر لها. بينما كانت شيرين تُمسك بخاتم في يدها، جلست عند قبر زوجها وابتعلت الخاتم واحتضنت زوجها حتى ماتت"[24].

2 - قصة الموبدون ومشكدانه:

تُرجمت أساطير كثيرة من الفارسية إلى العربية وقد ألحق بها الكثير من الانتحال. قصة "الموبدون ومشكدانه" واحدة من الأساطير التي تم ذكرها في كتاب "الفهرست" لابن النديم، إلا أن ابن النديم ذكر ذلك باسم آخر، أي: "مشك زنانه وشاه زنان"، واسم القصة الرئيسي هو "مشكدانه وشيخ الموبدون"، وقد ذُكر اسم الجارية على نحو صحيح في "المحاسن والأضداد"[25].

الموبدون في الواقع نفسه شيخ الموبدون ومستشار كسرى الثاني، و"مشكدانه" هي جارية شيرين، زوجة كسرى. تطرق الجاحظ إلى بيان هذه القصة، سنشير إليها هنا باختصار: "كان شيخ الموبدون يقول لكسرى باستمرار: "اجتنب طاعة النساء. وكان هذا الكلام يُغضب شيرين، وهي امرأة جميلة وعاقلة. فإذن خططت على هذا النحو وقالت لكسرى: هذا الموبد، طاعن في

السن، وبما أني أحتاج إلى مشورته وفكره، فأريد أن أقوم بتزويجه جاريتي "مشكدانه" وهي جارية عاقلة وجميلة. تحدث معه حول هذا الأمر، فإذا وافق، سأمنحه "مشكدانه". فتحدث خسروبرويز مع الموبد ووافق على ذلك"[26].

3 - قصة رستم واسفنديار:

لقد قام "جبله ابن عامل" بترجمة قصة "رستم واسفنديار" إلى اللغة العربية. هذه القصة من القصص الإيرانية المعروفة وكانت تحظى بأهمية بالغة في العصر الإسلامي وحافظت على مكانتها في العصر العباسي أيضاً وقد تمتعت بشهرة واسعة. وقد أشار الجاحظ إلى هذه القصة باختصار، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على مدى صيرورة القصة على الألسن، بحيث إنها لم تخف عن العوام من الناس أيضاً: "روى الأصمعي نقلاً عن خليل بن سهل بأن طول رمي رستم للسهم قد بلغ سبعين ذراعاً وقد كانت السهام أصلب من الحديد. قلت: هناك أعرابي له معرفة جيدة بهذا الشأن، فاصحبنا إليه حتى يشرح لنا هذا الموضوع. فأخذته إلى ذلك الأعرابي حتى يشرح له. فقال الأعرابي: سمعتُ بأن رستم واسفنديار ذهبا إلى الباديه لزيارة لقمان بن عاد، فوجدوه نائماً يضع رأسه في حجر أمه. فسألت الأم: ماذا تريدان؟ قالوا: سمعنا بأن هذا الرجل قوي، فأتينا لزيارته. فعندما سمع لقمان صوتهما، نفخهما حتى وقعا في أصفهان وحالياً يوجد قبرهما في أصفهان. وقد أجاب خليل بن سهل قائلاً: (كذبة شنعاء)"[27].

يبدو أنه كان هناك نوعٌ من التنافس بين العرب والفرس في التفاخر بأبطالهم، وربما هي إحدى العوامل الرئيسة في مسألة الشعوبية، لأن الإيرانيين افتخروا بأمجادهم عبر التاريخ من خلال ترجمتهم القصص إلى العربية، وقد أبدى العرب ردة فعل تجاه هذا الإجراء. أما الجاحظ فقد أتى بهذه القصة في باب ذم الكذب، ويبدو أنه لم يعتقد بهذه القصة وهو عالم بأصل القصة.

4 - قصة بهرام جوبين:

بهرام من أعظم القواد في الجيش الساساني. فقد اكتسب قدرته في عصر "هرمز وكسرى"، ولكن بعد ذلك حدث نوع من المشاحنة والعداوة بين هرمز

وبهرام، وبالتالي قام هرمز، بعزل بهرام عن منصبه. أثار هذا العمل غضب بهرام وجعله عاصياً. وقد اتفق معه الجيش أيضاً، فعندما وضع كسرى تاج الملك على رأسه، هجم على العاصمة بواسطة جيشه الجرار القوي. ففر كسرى الذي لم يكن له بد من الفرار إلى الروم حتى يستعين بالإمبراطورية الرومية. وقد نصرته إمبراطورية الروم إلى أن قام كسرى بهزيمة بهرام وتمكن من استعادة قدرته من جديد.

لقد قام "جبله ابن العامل" بترجمة هذه القصة إلى العربية، وقد تم استقبال هذه القصة من قِبل العرب كما لاحظنا. وأشار الجاحظ إلى قصة الاختلاف الموجودة بين كسرى وبهرام. مثلاً عندما يتحدث عن هدايا النيروز، يشير إلى الحرب التي حدثت بين هذين الشخصيتين قائلاً: "من الهدايا التي لم يسمع بها أحد، كانت تلك الهدية التي قدمها كسرى إلى ملك الروم أثناء الحرب ضد بهرام شوبين. وبينما كان يقترب كسرى من الروم، أرسل قاصداً وطلب العون من ملك الروم حتى يقوم بإنقاذه وقد أرسل العديد من الهدايا الثمينة برفقة ذلك القاصد"(28). من هذا المنطلق نلحظ كثرة اطلاع الجاحظ وسعة معلوماته بالنسبة إلى التاريخ والأدب الإيراني، بحيث إنه يعد كتابه "المحاسن والأضداد" من أهم المصادر لمعرفة هذه القصص في الأدب العربي.

د - احتفال النيروز وحفل المهرجان:

يعد النيروز من أعظم الاحتفالات الوطنية في إيران، يبدأ هذا الحفل في اليوم الأول من العام الشمسي، عندما تنتقل الشمس المشرقة على العالم إلى برج الحمل ويتساوى الليل والنهار. عندما دخل الآريون إلى أراضي الإيرانيين، كانوا يقيمون الاحتفالات بمناسبة النيروز. أما بعض المؤرخين، فنسبوا تاريخ هذه الاحتفالات إلى ما قبل الآري وتزامناً مع جلوس جمشيد "الملك البيشدادي" على أريكة الحكم. لكن هناك روايات مختلفة حول كيفية توغل النيروز بين العرب، والبعض من هذه الروايات تنسب النيروز إلى أيام النبي (ص) والإمام علي. ينقل لنا الجاحظ رواية في هذا الشأن ويقول: "قدم عدد من الدهاقين

الفرس، كؤوساً فضية ملأى بالحلاوة إلى الإمام علي وعندما سأل الإمام علي عن السبب، قالوا: بمناسبة النيروز... ثم تناول الحلويات وقدم بعضاً منها إلى أصحابه وقسم تلك الكؤوس الفضية بينهم وعد ذلك ضمن الخراج"[29].

بما أن الجاحظ كان يعيش في هذا العصر وكان قد شهد أهمية هذه الأعياد، لذا نراه يتطرق إلى هذه الأعياد بصورة جميلة ودقيقة. بحيث يمكننا أن نكسب معلومات قيمة حول تاريخ هذا الاحتفال من خلال أقواله، فيمكن أن نعتبر كتاباته من أقدم المصادر وأهمها في هذا الحقل. أما أسلوبه في وصف هذين العيدين، فهو على النحو الذي يبدأ ببيان تاريخ هذه الأعياد، ثم يتطرق إلى كيفية تلك الاحتفالات بين الإيرانيين والعرب ويقول: "من أسس منازل الملوك، وشيد معالم السلطان، واستخرج الفضة والذهب والمعدن، واتخذ من الحديد آلات، وذلل الخيل وسائر الدواب، واستخرج الدر وجلب المسك والعنبر وسائر الطيب، وبنى القصور واتخذ المصانع، وأجرى الأنهار كياخسرو بن أبرويز جهان، وكان الأصل فيه أنه، في النيروز، ملك الدنيا، وعمر أقاليم إيران شهر، وهي أرض بابل، فيكون النيروز في أول ما اجتمع ملكه وبعد ذلك تحول إلى تقليد"[30].

أما بشأن تاريخ المهرجان، فإنهم يقولون: "لقد حكم خسروبرويز حوالي ألف وخمسين عاماً وقُتل على يد الضحاك واستلم فريدون الحكم والسلطة، فقام فريدون بإلقاء القبض على الضحاك وسجنه في جبل دماوند. وفي نهاية المطاف، قام بقتله، واحتفل الناس بهذه المناسبة، وبما أن هذا الحدث وقع في منتصف شهر "مهر"، قد سمي هذا اليوم بالمهرجان، فإذن يرجع المهرجان إلى فريدون، والنيروز أقدم من المهرجان على نحو ألف عام"[31].

والإيرانيون أيضاً يعتقدون بهذا الأمر، فإنهم يرون أن الملائكة عجلت إلى نصرة كاوه الحداد وقتلت الضحاك، وأجلست فريدون على أريكة الحكم. وبما أن اليوم الذي تم القبض فيه على الضحاك كان في 16 من شهر "مهر" وكان يُطلق عليه اسم "مهرروز"، لذا احتفل الإيرانيون في هذا اليوم وأطلقوا عليه تسمية "مهرجان"[32].

ثم يشير الجاحظ إلى تقليد آخر، يظهر في عصرنا الراهن من خلال زرع الخضرة بين الإيرانيين: "خمسة وعشرون يوماً قبل النيروز كان هناك 12 عموداً طابوقياً في البلاط الملكي، يزرعون في كل منها: البر، الشعير، العدس، الحمص، الذرة، الفاصولياء، السمسم والدخن. ولم يكونوا ليحصدوا هذه الحبوب سوى بالأغاني والأناشيد. وفي اليوم السادس من النيروز يجتمعون لحصاد هذه الحبوب ولم يكونوا ليجمعوها حتى اليوم السادس عشر من شهر "فروردين". وإنما كانوا يزرعون هذه الحبوب للتفاؤل بها، ويقال: أجودها نباتا، وأشدها استواء، دليل على جودة نبات ما زرع منها في تلك السنة، فكان الملك يتبرك بالنظر إلى نبات الشعير خاصة(33).

وبعد ذلك يتطرق الجاحظ إلى الأغاني والموسيقى التي كانت تُنشد في حضور الملك ويقول: "فكان فيما يغني بين يدي الملك، غناء المخاطبة، وأغاني الربيع، وأغاني يذكر فيها أبناء الجبابرة، وتوصف الأنواء، وأغاني أفرين، والخسرواني، والماذراستاني، والفهليد. وكان أكثر ما يغني العجم، الفهليد مع أيام كسرى أبرويز، وكان من أهل مرو، وكان من أغانيه مديح الملك، وذكر أيامه ومجالسه وفتوحه، وذلك بمنزلة الشعر في كلام العرب، يصوغ له الألحان، ولا يمضي يوم إلا وله فيه شعر جديد، وضرب بديع. وكان يذكر الأغاني التي يستعطف بها الملك، ويستميحه لمرازبته وقواده، ويستشفع لمذنب، وإن حدثت حادثة، أو ورد خبره كرهوا إنهاءه إليه، قال فيه شعرا، وصاغ له لحناً"(34).

هدية النيروز من التقاليد القديمة في إيران وكان ذلك مألوفاً منذ العصر الجاهلي. كان التقليد في إيران - في عصر ما قبل الإسلام - أن يقدم كلاً من الدهاقين وسائر العاملين في البلاد هدية إلى الملك؛ كل على حسب مقدرته المادية. أما بعد الإسلام أيضاً فاعتاد الدهاقين - على ضوء تقليدهم السابق - أن يقدموا بعض الهدايا إلى الخلفاء؛ إلا أن الخلفاء الأولين كانوا يعتبرونها عوضاً عن خراجهم. لكن بعد العصور الإسلامية التالية، تحول ذلك إلى سُنة؛ بحيث كانت تعد تلك الهدايا مصدراً من مصادرهم المالية: والجاحظ أيضاً يشير بدوره إلى تقليد

الإيرانيين في العهد القديم ويقول في هذا الشأن: "وكان مما تهديه ملوك الأمم إلى ملوك فارس، طرائف ما في بلدهم، فمن الهند الفيلة والسيوف والمسك والجلود، ومن تبت والصين المسك والحرير والسك والأواني، ومن السند الطواويس والببغاء، ومن الروم الديباج والبسط. وكان القواد والمرازبة والأساورة يهدون النشاب والأعمدة المصمتة من الذهب والفضة، والوزراء والكتّاب والخاصة من قرابانهم جامات الذهب والفضة المرصعة بالجوهر، وجامات الفضة الملونة بالذهب، والعظماء والشراف، البزاة والعقبان والصقور والشواهين والفهود والسروج وآلاتها، وربما أهدي الرجل الشريف سوطاً فقبله. وكان الحكماء يهدون الحكمة، والشعراء الشعر، وأصحاب الجوهر الجوهر، وأصحاب الديباج نتاج الدواب، الفرس الفاره، والشهري النادر، والحمار المصري، والبغال الهماليج؛ والظرفاء، قرب الحرير الصيني مملوءة ما ورد؛ والمقلقلة القسي والرماح والنشاب؛ والصياقلة والزرادون، نصول السيوف والدروع والجواشن والبيض والأنسة؛ وكانت نسوة الملك تهدي إحداهن الجارية الناهدة، والوصيفة الرائعة، والأخرى الدرة النفيسة، والجوهرة المثمنة، وفص خاتم"(35).

أشرنا سابقاً إلى أن العرب في العصر العباسي قلدوا الفرس في الاحتفال بهذين العيدين، وفي الواقع كانت ضمن أعيادهما العامة. وقد تطرق الجاحظ إلى كيفية إقامة تلك الأعياد في بلاط العباسيين أيضاً؛ وهذا إن دل على شيء فهو يدل على مدى تأثره بالثقافة الإيرانية. وفي البداية يُشير إلى الهدايا التي كان يتبادلها الملوك والعظماء من الناس في ذلك الحين ويقول: "واستملح المأمون من أبي سلمة هدية لطيفة منسوجة من الخزرات اليمنية وعليها غطاء ذهبي وكذلك هدية حسن بن وهب إلى المتوكل؛ أي الكأس الذهبي المليء بمئة مثقال من العنبر"(36).

هـ - المفردات الفارسية:

نلحظ المفردات الفارسية الكثيرة في آثار الجاحظ. أما السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف دخلت ومن أين دخلت هذه الكلمات في آثاره؟ وفي

الجواب، يجب أن نقول: إن الثقافة الفارسية من أقدر الثقافات وأكثرها تأثيراً بين الثقافات الأخرى التي أثرت في الأدب العربي، وبالتالي أدى ذلك إلى توغل مفردات كثيرة من الفارسية إلى اللغة العربية. ولم تسلم آثار الجاحظ - الكاتب الدؤوب في هذا العصر - من هذا الأمر؛ فقد توغلت الكثير من المفردات والمصطلحات الفارسية في آثاره. هذه المفردات؛ إما فارسية معربة وإما تم نقلها على هيئتها دون تغيير.

كانت الثقافة والأدب الفارسي مسيطرة - آنذاك - على ثقافة العرب ولغتهم؛ بحيث إن الجاحظ لم يسلم من هذا التأثير، وبذلك اعتمد الكثير من المفردات الفارسية في آثاره. وقد احتلت المفردات الفارسية قسماً عظيماً من كتاباته. وأحيانا نجد في آثاره بعض الكلمات التي تُنبئ عن بحوثه ودراساته الشخصية. وفي هذا الصدد سنشير إلى بعض المفردات الفارسية التي اعتمدها الجاحظ في كتابه "المحاسن والأضداد":

1 - اسبند (الحرمل): الاسبند الفارسي هي التي ذُكرت في "البرهان القاطع" باسم الحبات التي يرمونها في النار لتجنب العين. (البرهان القاطع، ذيل مادة "اسبند") كان يعتمد الإيرانيون هذا النبات منذ القديم. "سبنته" في الأفستا "صفة (تأنيث سبنتا) أي: الطاهر والمقدس. هذه الصفة في الأفستا تخص أهورامزدا والإيرانيين وقد أخِذت كلمة "سبند" و"اسفند" من هذه الكلمة. (دهخدا، ذيل مادة اسبند) يُشير الجاحظ إلى تقليد الإيرانيين عند وصفه تقاليد النيروز وحديثه حول مائدة النيروز ووضع حبات الاسبند فيها على يد الإيرانيين: "ويوضع سبع سكرجات بيض، ودراهم بيض من ضرب سنته، وديناره جديد، وضغث من أسپند"(37).

2 - الديباج: مفردها ديباجة وهي كلمة "ديبا" الفارسية التي تم تعريبها(38). (دهخدا، ذيل مادة ديباج) وقد رأى صاحب "البرهان القاطع" بأنها تعني القماش الحريري الملون. وقد تطرق إليها الجاحظ في مواضع كثيرة، خاصة عند حديثة حول هدايا النيروز القيمة، من ذلك: "وبعث إليه بألفي دينار لأرزاق

جنده، وألف ثوب منسوج، وعشرين جارية من بنات ملوك الصقالبة بأقبية الديباج المطير"(39).

3 - الاستبرق: رأى "معين" بأنها "استبرك" وهي تعني "الحرير الرصين، القماش المنسوج بالذهب والحرير. والجاحظ أتى بذلك في قوله: "براقع ديباج منسوج بالذهب واللولو، وأوقر البغال، من السندس والإستبرق والذهب واللولو"(40).

4 - الجام: هو "جام" (الكأس) المعروف في الفارسية(41). وقد اعتمد الجاحظ هذه الكلمة في مواضع متعددة، من ذلك: "روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أن قوماً من الدهاقين أهدوا إليه جامات فضة فيها الأخبصة"(42).

5 - الجوهر: عرفها صاحب "البرهان القاطع" بأنها الأصل في كل شيء، وهي الأحجار الكريمة. وقد ذُكر في "المحاسن والأضداد": "ومائة خاتم من ذهب مرصع بالجوهر"(43).

6 - البرذون: نوع من الدواب أقوى من الحمار وأضعف من الحصان، أما في الفارسية "بردن" بمعنى الركض السريع، ويُطلق على الحصان السريع أيضاً. وقال الجاحظ: "تحت كل صليب ألف فارس وألف برذون"(44).

7 - السكرجه: الصحن والإناء الوردي وهي كلمة معربة عن "سكره" وقد تبدلت "الهاء" إلى "الجيم" وأضيف إليها تاء التأنيث. وقد أتى الجاحظ بهذه الكلمة على النحو التالي: "يوضع سبع سكرجات بيض"(45).

8 - الصولجان: الصولجان بمعنى العصا المائلة. وفي اللغة البهلوية. وقد ذُكرت في البرهان القاطع على أنها عصا برأس مائل؛ يغنون بواسطتها على الكاسور والنقارة وهما من اللوازم الملكية. وبناء على أقوال الجاحظ؛ إن هذه اللعبة من ألعاب العظماء من الناس وكان "خسرو" الملك الساساني يرغب بهذه اللعبة ويتخذها كأداة للتفريه والتسلية: "إن كردية قالت لكسرى: يا سيدي، اخرج بنا إلى الميدان لألعب، بين يديك، بالكرة والصولجان. فخرج معها إلى الميدان، وخرجت امرأته شيرين، وخواص نسائه، ودعا بخيل فأسرجت وركبت وركب هو، وجعلت تلاعبه بالصوالج"(46).

النتائج:

تطرقت هذه الدراسة إلى البحث حول زاوية من زوايا الثقافة الإيرانية في كتاب "المحاسن والأضداد" للجاحظ. ومن خلال دراستنا هذه، ظهرت لنا النتائج التالية:

- إيران وثقافة إيران تحتل مكانة مرموقة عند الجاحظ، بحيث أن المؤلف قد أشاد بمكانة الثقافة الإيرانية في مواضع عديدة من الكتاب. وهذه المسألة تعود إلى أن الثقافة الفارسية كانت من أقدر الثقافات وأكثرها تأثيراً في الأدب العربي في العصر الصفوي.

- يمكن أن نتعرف على ماضي المجتمع الإيراني من الناحية الاجتماعية من خلال دراستنا لهذا الكتاب، لأنه تحدث كثيراً حول الاحتفالات والأعمال والتقاليد التي كان يقوم بها الإيرانيون في تلك الحقبة الزمنية.

- ومن حيث المستوى الأدبي: يتمتع هذا الأثر بمكانة مرموقة، ويمكننا أن نتفطن إلى رغبة العظماء والملوك والوزراء الإيرانيين إلى الوعظ والنصائح من خلال دراستنا لهذا الكتاب.

- بناء على الجوار القائم بين إيران والعراق وتأثير الثقافة الإيرانية، وردت الكثير من الكلمات الفارسية إلى اللغة العربية. ولم يسلم الجاحظ - باعتباره كاتباً غزير الإنتاج - من هذه المسألة وقد توغلت الكثير من المفردات والمصطلحات الفارسية إلى أعماله. هذه الكلمات، إما معربة عن الفارسية وإما تم تبنيها على صورتها في اللغة الفارسية ودون أدنى تغيير وقد أشرنا إلى نماذج من هذه المفردات في البحث.

الهوامش:

1 - روح الله صيادي نجاد: دراسة الأعياد الإيرانية في كتابي المحاسن والأضداد والتاج للجاحظ البصري، مجلة الأدب العربي، عدد 3، جامعة طهران 1390ش، ص 1.

2 - آذرتاش آذرنوش: التحدي بين الفارسية والعربية، نشر ني، طهران 1377ش، ص 286.

3 - محمد محمدي: الثقافة الإيرانية قبل الإسلام، نشر طوس، طهران 1374ش، ص 297.

4 - حنا الفاخوري: تاريخ الأدب العربي، نشر طوس، طهران 1377ش، ص 560.
5 - أبو إسحاق اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت 1379هـ، ج2، ص 487.
6 - نصر الله رامشي: أدب السخرية والجاحظ، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 32، جامعة طهران 1377ش، ص 146.
7 - عيسى العاكوب: أثر النصائح الإيرانية في الأدب العربي، النشر العلمي والثقافي، طهران 1374ش، ص 103.
8 - المصدر نفسه، ص 102.
9 - المصدر نفسه، ص 267.
10 - أبو عثمان الجاحظ: المحاسن والأضداد، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت 1991م، ص 156.
11 - المصدر نفسه، ص 194.
12 - المصدر نفسه، ص 69.
13 - المصدر نفسه، ص 16.
14 - أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م، ج3، ص 84.
15 - المصدر نفسه، ج1، ص 4.
16 - أبو عثمان الجاحظ: المحاسن والأضداد، ص 66.
17 - المصدر نفسه، ص 124.
18 - المصدر نفسه، ص 151.
19 - المصدر نفسه، ص 321.
20 - محمد محمدي: المصدر السابق، ص 50-51.
21 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 90.
22 - آرتور كريستن سن: إيران في العهد الساساني، نشر ابن سيناف، طهران 1351ش، ص 97.
23 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 189.
24 - المصدر نفسه.
25 - محمد محمدي: المصدر السابق، ص 193.
26 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 234-235.
27 - المصدر نفسه، ص 61-62.

28 - المصدر نفسه، ص 320.

29 - المصدر نفسه، ص 319.

30 - نفسه.

31 - نفسه.

32 - محمد بن حسن خلف تبريزى: برهان قاطع، نشر نيما، طهران 1380ش، ص 261.

33 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 321.

34 - نفسه.

35 - نفسه.

36 - المصدر نفسه، ص 322.

37 - المصدر نفسه، ص 314.

38 - علي أكبر دهخدا: لغة نامه، موسسة دهخدا، طهران 1380ش، ج2، ص 363.

39 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 321.

40 - نفسه.

41 - السيد أدي شير: معجم الألفاظ المعربة، مكتبة لبنان، بيروت 1990م، ص 49.

42 - أبو عثمان الجاحظ: المصدر السابق، ص 319.

43 - نفسه.

44 - المصدر نفسه، ص 321.

45 - المصدر نفسه، ص 320.

46 - المصدر نفسه، ص 86.

References:

1 - Al-Ya‘qūbī, Abū Isḥāq: Tārīkh al-Ya‘qūbī, Dār Ṣādir, Beirut 1379 AH.

2 - Al-‘Ākūb, ‘Īsā: Athar an-naṣā’iḥ al-īrāniyya fi al-adab al-‘arabī, Translated by ‘Abdallah S. Khujasteh, Scientific and Cultural Publications, Tehran 1374 SH.

3 - Al-Fākhūrī, Ḥannā: Tārīkh al-adab al-‘arabī, 1st ed., Tūs Publications, Tehran 1377 SH.

4 - Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān: Al-bayān wa at-tabyīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1996.

5 - Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān: Al-maḥāsin wa aḍdād, Explaination by ‘Alī Abū Melḥem, Dār wa Maktabat al-Hilāl, Beirut 1991.

6 - Azarnūsh, Azartāsh: Chalish miān fārisī wa ‘arabī, (The Challenge between Persian and Arabic), 2nd ed., Tehran 1387 SH.

7 - Christensen, Arthur: Īrān dar zamān Sāsānyān, (Iran during the Sassanids), Translated by Rashīd Yāsmī, Ibn Sina Publications, 4th ed., Tehran 1351 SH.

8 - Dahkhuda, ʻAlī Akbar: Lughat nāmah, (Dictionary), Mu'assasah Lughat Namah Dahkhuda, Tehran 1380 SH.

9 - Edī Shīr, al-Sayyid: Muʻjam al-alfāẓ al-muʻarraba, Maktabat Lubnān, Beirut 1990.

10 - Muʻīn, Muḥammad: Lughat Nāmah, (Dictionary), Mu'assasat Intishārāt Amīr Kabīr, 1376 SH.

11 - Muḥammadī, Muḥammad: Farhang īrānī pīsh az Islām, (Pre-Islamic Iranian Culture), Tūs Publications, 1st ed., Tehran 1374 SH.

12 - Ramshī, Naṣrallah: Adabiyyāt ṭanz wa Jāḥiẓ, (Humorous Literature and al-Jāḥiẓ), Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Volume 37, 1377 SH.

13 - Ṣayyādī Nijād, Ruhallah: Dirāsat al-aʻyād al-īrāniyya fī kitābay al-maḥāsin wa al-aḍdād wa at-tāj li al-Jāḥiẓ, Issue 3, Year 3, Journal of University Arabic Literature, Tehran 1390 SH.

14 - Tabrīzī, Muḥammad Ḥussein Ibn Khalaf: Burhān qāṭiʻ, 1st ed., Nima Publications, Tehran 1380 SH.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 211 - 231
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الجغرافيا اللغوية والأطلس اللغوي في التراث العربي

د. الشارف لطروش
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

في هذا البحث مقاربة تاريخية لجهود العرب المبكرة في مجال الجغرافيا اللغوية والأطلس اللساني، وبيان لاهتمامهم المبكر في دراسة اللهجات العربية وتوزيعها وفهم خصائصها واختلافاتها، ومدى مساهمة اللغويين والنحاة والفلاسفة والجغرافيين العرب القدامى في إثراء هذا العلم بحوثهم ومؤلفاتهم القيمة، وبيان لجهود الباحثين المحدثين في تطوير هذا العلم ومحاولاتهم في وضع أطالس مختلفة ذات أهمية علمية.

الكلمات الدالة:

الجغرافيا، اللغة، الأطلس، اللهجة، البحث.

Linguistic geography and linguistic atlas in the Arab heritage

Prof. Charef Latroche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

This research, represents a historical approach to the efforts of the ancient Arabs in the field of linguistic geography and linguistic atlas, and their contributions in the studies of Arabic dialects and their characteristics and differences, and then the extent of the contribution of linguists, grammarians, philosophers and Arab geographers by enriching this science with their valuable research and writings, and an account of the efforts of modern researchers in the development of this science and their attempts to develop various Atlases of scientific interest.

Keywords:

geography, language, atlas, dialect, research.

تاريخ الاستلام: 2021/8/3 - تاريخ القبول: 2021/8/26
charef500@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

1 - مدخل في الجغرافيا اللغوية والأطلس اللغوي:

أ - الجغرافيا اللغوية "ظهورها وأهميتها":

يعدّ علم الجغرافيا اللغوية أحد العلوم اللغوية الحديثة ظهر تتويجا لجهود مجموعة من النحاة الباحثين في شأن اللغات المستعملة واللهجات المختلفة بغية إثبات التطوّر التاريخي للغات، وقد سلكوا في بحوثهم ثلاثة مناهج: المنهج الجغرافي الذي يتعلق بالأماكن، والمنهج الوصفي المناسب في وصف اللهجات التي تعدّ نظاما لغويا كاملا، ثم ضمّنوا نتائج بحوثهم الميدانية في خرائط لغوية، ارتقوا بها إلى ما سمي بالأطالس اللغوية، وسلكوا المنهج التاريخي لبحث التطورات الحاصلة على اللهجات عبر الأجيال والأزمنة المتعاقبة.

يهتم علم اللغة الجغرافي بدراسة اللغات المحلية ومجالات النفوذ اللغوي، ولغات السكان الأصليين والمستعمرين، ونفوذهم اللغوي بعد زوال الاستعمار. وموضوع اللغات الأولية والثانوية في منطقة معيّنة، والثنائية والتعددية اللغوية، والمركز الاجتماعي أو التربوي للغات (لغة رسمية ولغة وطنية، ولغة أدبية وغيرها)، واللهجات والمؤثرات فيها، والتعايش بين اللغات واللهجات[1].

ازداد الاهتمام بعلم الجغرافيا اللغوية والأطالس اللغوية ابتداء من القرن العشرين؛ لتوفر بعض الظروف وتقدّم وسائل الاتصال، وقرب المسافة، والتبادل الثقافي[2]، وقد أصبحت الأطالس اللغوية تقدّم معطيات وصورا شاملة لتوزيع اللهجات، وعلى أساس الجغرافيا قسمت اللغة العربية القديمة إلى لغة شمالية وجنوبية، وقسّمت شعوبها إلى عاربة ومستعربة.

وقد بيّن اللساني السويسري فرديناند دي سوسير (ت 1912م) في كتابه (محاضرات في اللسانيات العامة) مجال اللسانيات الجغرافية في أنها تبحث في تنوّع اللغات وتعدّد التنوّع الجغرافي، وتعايش اللغات في بقعة معيّنة، واللغات الأدبية واللهجات المحليّة وأسباب التنوّع الجغرافي وتأثير الزمن كعنصر أساسي فيه، وتخطّي اللهجات للحدود الطبيعية، وانتشار الموجات اللغوية وخصائص هذا الانتشار[3].

وإذا كان كثير من اللغويين الغربيين يعدّون اللسانيات الجغرافية علما خاصّا باللهجات أو لا يكادون يفرّقون بينها وبين علم اللهجات، فإنّ الباحث سمير شريف استيتية يرى أنّ اللسانيات الجغرافية أوسع من علم اللهجات بكثير، بل إنّ علم اللهجات هو أحد فروعها[4].

ب - مفهوم الأطلس "لغة واصطلاحا":

الأطلس لغة من الفعل طلس طلسا، طلس الكّتابة محاها، والأطلس يطلق على كثير من المعاني منها: الثوب من الحرير المنسوج، ومنه الذئب الأمعط في لونه غبرة إلى السّواد[5].

والأطلس في الأساطير اليونانية اسم خيالي أطلق على أحد آلهة اليونان، كانوا يرون أنه يحمل الأرض، ومنه سميت مجموعة الخرائط الجغرافية بالأطلس، وفي علم الجغرافيا هو كتاب خرائط[6]، ويقابله الأطلس اللغوي في البحث اللغوي.

يقول الباحث عبد العزيز حميد الحميد في تعريف الأطلس اللغوي ما نصّه: "الأطلس اللغوي طريقة حديثة لتسجيل الظواهر اللغوية على خرائط جغرافية، وذلك عند الحاجة إلى تحديد مناطق تلك الظواهر، فتأتي الخريطة وسيلة إيضاح لظاهرة لغوية لها علاقة بمكان معيّن وهي من أقوى مظاهر اتصال علمي اللغة والجغرافيا"[7].

فالأطلس اللغوي هو إذن وسيلة لتسجيل الظواهر اللغوية على الخرائط، وتجسّد العلاقة بين علمي اللغة والجغرافيا، وليس هناك فرق بينه وبين أطلس اللهجات الذي يعرّفه الباحث سعد مصلوح بقوله: "أطلس اللهجات هو جمع لمادة غفل يستطيع منها اللغوي المدرب تدريبا كاملا بدراسة صابرة أن يضع خرائط ذات قيمة لتوزيع الظواهر اللغوية"[8].

وقد وضع الأوروبيون أطالس لغوية لمختلف اللهجات في بلدانهم، ومن روادهم الألماني جورج فنكر (wenker)، وتتلخّص طريقته ومنهجه في قيامه سنة 1876م بجمع الخصائص اللهجية لمنطقة محددة هي ديسلدورف وما حولها ثم

وسّع ميدان البحث حتى شمل الإمبراطورية الألمانية كلّها، ومن المآخذ على منهجه، قلة المعطيات الصرفية والمعجمية في المادة المجموعة، وأنّ العمل الميداني لم يمتدّ إلى عروض الأجزاء في المنطقة الألمانية، وأنّ جامعي اللغة لم يكونوا على درجة كافية من الكفاءة والتدريب(9).

وفي فرنسا وضع جيليريون (Gilliérion) سنة 1906م الأطالس الفرنسي، وتميّز بتغطيته المنطقة الفرنسية، وتولى البحث الميداني في إعداده اللغوي (E. Edmont)، وفي إيطاليا وضع (Jacob Jud) و(Karl Jaberg)، الأطلس الإيطالي متبعين المنهج الفرنسي نفسه، واستفاد واضعو الأطلس الأمريكي من تجارب الأطالس الأوروبية، وقد تم نشره بين عامي 1939م و1943م.

2 - أهمية الأطلس اللغوي العربي:

كان المستشرقون في العصر الحديث من أوائل من اشتغل بموضوع الأطلس اللغوي، حيث قاموا بدور كبير في إحياء الدراسة اللهجية للغات الشرقية، وبخاصة في اللهجات العربية دراسة وتحقيقا وتصنيفا وفهرسة، فقد وضع المستشرق الألماني برجشتراسر سنة 1915م أطلسا لغويا لسوريا ولبنان وفلسطين، جمع فيه مظاهر اختلاف اللهجات في البلدان الثلاثة، وضمّنه ثلاث وأربعين (43) خريطة تفصيلية، وخريطة واحدة إجمالية، مع شرح لغوي في كتاب مستقل نشر في السنة نفسها(10).

وتمثل أهمية الأطالس اللغوية فيما يأتي(11):

- دراسة المفردات من حيث البناء والترادف واختلاف الألفاظ باختلاف الأقاليم اللغوية.

- دراسة خصائص اللهجات المختلفة، ومقارنتها باللغة الفصحى، والتباين بينها، ودراسة ما يطرأ في اللهجات واللغات من تغيرات عبر أزمانها المختلفة.

وعن أهمية الأطلس اللغوي للغة العربية يقول العالم اللغوي السويسري ستيجر (Steiger): "إنّ القيام بعمل أطلس لغوي لها، سيحدث ثورة في كل الدّراسات التي تعتمد على النصوص القديمة، بكشفه عن التطورات المتعلقة

باللهجات، وباللغات الشعبية العصرية، وسيكون لهذا الأطلس الفضل في اطلاعنا على تاريخ الأصوات، التي أصابت اللغة العربية في الأماكن المختلفة التي غزتها، وعن مدى انتشارها وتأثّرها بالمراكز الثقافية، وتنوّع مفرداتها، إلى غير ذلك من المكتشفات، التي لا يمكن أن تتم، إلا إذا جمعت هذه المواد، إنّه سيكون عملا ثقافيا من الطراز الأوّل، وسيكون تحقيقه عنوان مجد وفخر في تاريخ الثقافة العالمي"[12].

بل إنّ أهمية وضع أطالس للغة العربيّة يعود نفعه على الأوروبيين كما كان الحال قديما، حيث إنّ اللغات التي أسموها (سامية)، ودوّنت بها النّصوص المقدّسة كالعبرية والآرامية، كانت مندثرة وغامضة، وبات لزاما عليهم أن يستعينوا على معرفة ألغازها وغوامضها بالاستئناس بالعربيّة، لتكون معينا لهم في معرفة نصوص كتبهم المقدّسة.

3 - الإرهاصات الأولى للجغرافيا اللغوية العربية:

علمنا أنّ الخرائط اللسانية هي مجموعة النماذج الجغرافية التي يجري عليها توزيع التنوعات اللغوية، والخرائط اللسانية بحسب الأطلس تنقسم إلى خرائط لهجية ولغوية صوتية، وهي مقدّمة لفكرة الجغرافيا اللغوية التي كانت موجودة في كتابات العلماء العرب القدامى، حيث حاولوا إنجاز أطالس لها صلة بالجغرافيا اللغوية، وقد أدرك الجغرافيون العرب أهمية الموقع الجغرافي في دراساتهم للغة، وكذلك أدرك اللغويون ذلك عند جمعهم اللغة، فاعتنوا بتحديد الموقع الجغرافي للقبائل التي رووا عنها[13]. وقد تأصّل علم الجغرافيا عندهم في القرن الرابع الهجري، فظهرت مؤلفات كثيرة تهتم بوصف البلدان مثل كتاب (صورة الأقاليم) لأبي زيد البلخي (ت 322هـ)، وكتابي (صور الأقاليم) و(مسالك الممالك) لإبراهيم الإصطخري الكرخي (ت 957م)، وموسوعة (نهاية الأرب في فنون الأدب) للمؤرخ المصري شهاب الدين النويري (ت 733هـ)، وموسوعة (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) لأبي العباس القلقشندي (ت 821هـ)، وكتاب المسالك والممالك، وغيرها كثير.

وفي رسائل جماعة (إخوان الصفا وخلان الوفا)، وهي جماعة فلسفية جغرافية، تحدّثوا عن أثر الظواهر المختلفة من حرارة وبرودة وجبال وبحار وبداوة في تطوّر اللغة وتغيّرها، وفي الرسالة الخامسة (في الموسيقى)، من رسائلهم اهتموا بدراسة الأصوات والحروف.

وفي كتب الرحالة العرب مادة تراثية يمكن الاعتماد عليها في ميدان الجغرافيا اللغوية، منها بحوثهم حول الأماكن وارتباط القبائل بها، وحركة هذه القبائل، فشمس الدين المقدسي (ت 990هـ) في كتابه (حسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) تناول لغات بلاد العرب والمسلمين، وأمّا محمد بن جبير (ت 614هـ) فتناول في كتابه (الرحلات) قضية الازدواجية اللغوية، ونجد في كتاب (معجم البلدان) لياقوت الحموي (ت 627هـ) كل أنواع الجغرافية الفلكية والوصفية واللغوية والتاريخية إضافة إلى علوم أخرى.

ونجد في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، مباحث عدة في وصف خطب الخطباء والبلغاء والأنبياء وذكر قبائلهم وأنسابهم[14].

ومن بذور الجغرافيا اللغوية ما قام به علماء اللهجات في تقسيمهم القبائل العربيّة إلى فصيحة وغير فصيحة، وفي جملة الأوصاف العلمية التي وصفوا بها اللهجات العربية مثل: لغة قليلة، لغة رديئة، لغة جيدة، لغة شاذة، لغة قبيحة، لغة فصيحة، وهي أوصاف أطلقت على اللغات العربية بالنظر لبعدها أو قربها من لغة القرآن الكريم وأساليب لغة قريش، زيادة على تسجيلهم للاختلافات اللهجية. وفي كتب الجغرافيين المسلمين مجموعة من القضايا الصوتية والصرفية والنحوية والفقه لغوية والمصطلحات.

فقد قدّم هؤلاء العلماء في دراساتهم الصوتية عملا ميدانيا تسجيليا للهجات العربية، وكانت بمثابة الأطلس اللغوي الجغرافي، وقد قال العقاد في مثل هذا المعنى ما بيانه: "قرأنا رأيا لبعض المشتغلين باللغة والتاريخ عندنا يؤكد فيه سبق العرب إلى كشف الدنيا الجديدة بأدلة لغوية تاريخية يعتمد عليها، وأشهر من قال بذلك الأب أنستانس الكرملي صاحب البحوث الطويلة في مشتقات

الألفاظ"[15].

ولعل الإرهاصات الأولى بدأت مع وضع الخليل بن أحمد (ت 170هـ أو 175هـ) لنظريته في العامل النحوي على أسس اللغات واللهجات التي عدّها نقيّة آنذاك، وكذلك نجد في كتابه (إشارات إلى الأجناس والشعوب)، بذورا لعلم الجغرافيا اللغوية.

وكانت الفكرة موجودة في مؤلفات القدماء الذين اهتموا بذكر الأماكن ووصفها وتصنيفها، والذين ألفوا في اللغات وأنواعها وخصائصها، ومنازل العرب وحدودها، ومن أقدمها كتاب (جبال العرب وما قيل فيها من شعر) لخلف الأحمر (ت 180هـ)، ومنها كتاب اللغات ليونس بن حبيب (ت 182هـ)، وكتاب اللغات للفراء (ت 107هـ)، وكتاب (منازل العرب وحدودها) للوزير عمر بن مطرف (ت 193هـ).

ألف الباحث خالد نعيم كتاب (الأطلس اللغوي في التراث العربي، دراسة في كتاب سيبويه)، بيّن فيه ملامح الجغرافية اللغوية في كتاب سيبويه، حيث تتبّع الظواهر الصوتية والصرفية والنحوية التي عرضها سيبويه ومواطنها في بلاد العرب، ووضع لها خرائط توضيحية مبيّنا نقاط توزيع كل ظاهرة عليها[16]، ولعله من الكتب القليلة العربية والغربية على السواء التي أثبتت تطبيق العرب القدامى مبادئ وتقنيات عمل الجغرافية اللغوية.

جاء كتاب الباحث خالد نعيم في تمهيد وأربعة فصول، تحدّث في التمهيد عن طبيعة عمل الجغرافيا اللغوية الحديثة باعتبارها فرعا جديدا من فروع علم اللسانيات، وعرّف بأهمّ الأطالس اللغوية الصادرة في السبعينيات من القرن الماضي، وفي الفصل الأول تناول الفكر التنظيري الجغرافي اللغوي عند اللغويين العرب القدماء والمحدثين، حيث ذكر أنّ آراء الفارابي وابن خلدون اقتربت كثيرا من طبيعة عمل الجغرافيا اللغوية في تحديد البيئة الفصيحة حسب معياري البعد والقرب من الحاضرة أو مناطق التخوم، وفي الفصول الثاني والثالث والرابع شرح الكاتب التوزيع الصوتي في كتاب سيبويه، والظواهر الصوتية في لغات العرب

ولهجاتها، والتوزيع النحوي، ثم وضع ملحقا بخرائط لغوية.

ويمكن اعتبار الكتاب محاولة علمية هادفة لوضع أطلس لغوي للغات الفصيحة التي نقلها وسجّلها سيبويه من خلال ملاحظاته وبحوثه وما نقله عن شيوخه.

ومن الباحثين القدامى في مسألة اللهجات يبرز ابن جني أبو الفتح (ت 392هـ) حيث أفرد في كتابه الخصائص بابا سماه (اختلاف اللغات وكلها حجة)، بيّن فيه الصفات المشهورة عند لهجات القبائل، وذكر أنّ بعضها أشهر من بعض وأكثر شيوعا في اللغة، ولكنّها جميعا ممّا يحتجّ به، كما نجد في الكتاب أبوابا أخرى ذات صلة بالبحث اللهجي[17].

وكذلك تبرز بحوث أحمد بن فارس (ت 395هـ) في مسألة اللهجات في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها) حيث تناول فيه أبوابا عدّة ذات صلة بالبحث اللغوي واللهجي منها: باب القول في اختلاف لهجات العرب، وباب القول في أفصح العرب، وباب اللغات المذمومة، واعتبرت آراؤه في الموضوع نظرية في العربية النموذجية، وقد شرحها ونقدها الباحث عبد الجليل مرتاض[18].

واللهجة في تعريفها هي نمط لغوي متفرع عن اللغة المثالية تستعملها المجموعة البشرية التي تنتمي إلى رقعة سياسية وحضارية معيّنة، منها في لهجات المجتمع العربي، واللهجات الأوروبية التي تفرعت عن اللغة اللاتينية، وقد خضع البحث فيها في مرحلة تالية لجمع اللغة العربية وتدوينها[19].

وفي مسألة جمع اللغة وتدوينها وضع العلماء شروطا يقول عنها أبو النصر الفارابي (ت 339هـ) في كتابه الألفاظ والحروف[20]: "والذين عنهم نُقِلَت اللغةُ العربيةُ وبهم اقتُدي وعنهم أُخَذ اللسانُ العربي من بين قبائلِ العربِ هم: قيسٌ وتميمُ وأسدٌ، فإن هؤلاءِ هم الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمُه، وعليهم اتُكِلَ في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثُم هذيل وبعضُ كنانة وبعضُ الطائيين، ولم يؤخذْ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنه لم يؤخذْ عن حَضَرِيٍّ قَط، ولا

عن سكانِ البراري ممن كانَ يسكُنُ أطرافَ بلادهم..."[21].

يتضح من قول الفارابي في شروط جامعي اللغة من البوادي ومن القبائل الفصيحة في مناطق معينة، انتهاجهم المنهج الوصفي المبني على السماع ثم تدوين المسموع، وهو ما يبرز أن الاهتمام بالعامل الجغرافي في أثناء التعامل مع الظاهرة اللغوية نزعة قديمة عند العرب، وهذا ما يسميه دي سوسير بالبحث في اللسانيات الخارجية[22].

اعتبر الباحث عبد الجليل مرتاض آراء الفارابي نظرية في العربية النموذجية، ومن مآخذه علي نظريته أنّها تمحي (يقصد تمحو) من الخريطة اللغوية للجزيرة العربية خمس عشرة لهجة قبيلة[23].

وفي ميدان الجغرافيا اللسانية الحديثة كان الألمان والفرنسيون من المبادرين في وضع الأطالس اللغوية، ومن أوائل المسلمين الذين أدركوا أهمية الأطالس المؤرخ التركي حاجي خليفة (ت 1757م) حيث ترجم الأطلس الأوروبي سنة 1654م، وسماه (لوامع النور في ظلمة أطلس مينور)، وترجمه أيضا أبو بكر بن بهرام الدمشقي (ت 1691م) إلى التركية[24].

وتبدو آثار الجغرافية اللغوية واضحة في كتاب لسان العرب، وهو أكبر معجم عربي لمحمد بن منظور (ت 711هـ) أشار فيه إلى كثير من اللهجات العربية القديمة، ومناطقها، وجمع أمثالهم التي بلغت ألفا وخمسمائة وعشرين مثلا، وفي كتاب (معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع) لعبد الله البكري الأندلسي (ت 487هـ)، وهو معجم لغوي وردت فيه أسماء البلدان والأماكن التي لم يذكرها ياقوت الحموي وهي ألفان وخمسمائة (2500) موضع معظمها في الجزيرة العربية بالتفاصيل الجغرافية لها، كما حشد فيه طائفة كبيرة من الأشعار مبيّنا مواضعها ومنازلها في تلك البلدان.

4 - جهود الباحثين العرب المحدثين في صناعة الأطالس اللغوية:

وضع الباحثون العرب في العقود الحديثة دراسات وبحوثا حول اللهجات العربية الحديثة ساعدت ومهدت الطريق لإعداد الأطالس اللغوية، وإذا كان

القدامى قد ركّزوا في دراساتهم للهجات على الجوانب الصوتية والدلالية، ولم يهتموا ببناء الجملة إلا في حالات نادرة، فإن المحدثين أدركوا أهمية البحث اللهجي في الدرس اللغوي الحديث.

وتعود المبادرات الأولى في العصر الحديث في صناعة الأطالس اللغوية إلى الألمان ثم الفرنسيين، منهم جيل جيليريون (ت 1926م) الذي وضع الأطلس اللساني الفرنسي سنة 1902م، وقد حوى 1421 خريطة، وألف مع مارتيني أطلس النطق الفرنسي المعاصر سنة 1945م.

ووضع اللغوي الألماني بينشاد أطلس فلسطين الذي حوى اثنتين وأربعين خريطة، وأطلس مصر حوى 560 خريطة أنجزها، وظهر أطلس اليمن حوى 168 خريطة، ثم أطلس المغرب العربي (يضم الجزائر والمغرب) الذي ألفه مارسيل ودفيد كوهين، ووضع ألبير جشتر سنة 1915م أطلسا لغويا لسوريا ولبنان وفلسطين.

ووضع الباحثان عبد الله العطار وأحمد رمضان أطلسا لغويا هو (أطلس قواعد اللغة الفرنسية)، مع شروح بالعربية نشر سنة 2013م.

وهناك أطالس نحوية وضعها باحثون محدثون منها: الأطلس النحوي العربي الذي وضعه الباحث المصري عباس المناصرة، وهو عبارة عن خريطة كليّة شاملة للنحو العربي، تليها دروس النحو مع الشروح والشواهد والرسومات الشجرية، وكان الهدف من هذا العمل تيسير تعليم النحو العربي[25].

وألف الباحث رضا سيّد عبد الغني كتابا بعنوان (أطلس النحو العربي لجميع مراحل التعليم)، شرح فيه النحو العربي بالخرائط الذهنية في صورة شجيرات، والكتاب مزود بمجموعة كبيرة من مفردات اللغة، والمواقع الإعرابية، وتوضيح علامات الإعراب الأصلية والفرعية، ويضم خلاصة بآراء لعلماء النحو العربي الكبار، وشراح ألفية ابن مالك المشهورة أمثال الأشموني وابن عقيل، وهناك أطالس لغوية من نوع آخر مثل الأطلس الذي ألفته الباحثة وفاء محمد البيه بعنوان (أطلس أصوات اللغة العربية) سنة 1994م.

وفي البحوث اللهجية العربية الحديثة اعتبر كتاب القاضي حفني ناصف (ت 1919م) باكورة الدراسات في الحقل اللهجي العربي، وهو رسالة من خمسين صفحة موسومة بـ(مميزات لغات العرب) قدمها لمؤتمر المستشرقين سنة 1886م. قال المؤلف في خاتمة الرسالة: "المطالب التسعة التي حصرنا فيها القول في هذه الرسالة هي أمهات مظاهر الاختلافات وأصول مواطن افتراق اللغات"[26]، والمطالب التسعة هي: في الإبدال، في أوجه الإعراب، في أوجه البناء والبنية، فيما تردد بين الإعراب والبناء، في الزيادة والنقص، في الإدغام والفك المتفق عليه عند العرب، في هيئة اللفظ عند القبائل العربية، في المترادف.

وعدّ كتاب (في اللهجات العربية) للباحث أنيس إبراهيم من أبرز الدراسات اللهجية المعاصرة، تناول فيه مراحل تطوّر اللهجات وطريقة دراسة التغيرات اللفظية والدلالية للهجة، اعتمد فيه على كتاب حفني ناصف ومعجمي لسان العرب لابن منظور والمخصّص لابن سيدة الأندلسي، واتخذ لهجة القاهرة عيّنة للبحث[27].

وقد اعتمد المؤلف في كتابه هذا على المشهور من روايات الأقدمين التي جاءتنا مبتورة حينًا وممسوخة حينًا آخر، لم تراع الدقة في نقلها، بل لم تنسب في غالب الأحيان إلى قبائلها أو بيئاتها - في نظره - والكتاب مكون من ثمانية فصول، في الفصل الأول تحدّث المؤلف عن اللهجة من حيث الماهية وكيفية ظهورها وتشكلها وعناصرها، وفي الفصل الثاني تناول اللغة واللهجات قبل الإسلام، وفي الفصل الثالث تحدث عن القراءات واللهجات، وفي الفصل الرابع تناول عناصر اللهجات العربية وقبائلها، وفي الفصل الخامس تناول عنصري الدلالة والبنية في اللهجات، وفي الفصل السادس مباحث الترادف والاشتراك اللفظي والتضاد، والفصل السابع وسمه بـ(عن اللغة العربية لغة بدوية).

وكتاب (اللهجات العربية في التراث)[28]، للباحث أحمد علم الدين الجندي، جمع فيه المادة اللهجية العربية من مصادرها، وقارن بين الفصحى واللهجات العربية، تناول في التمهيد جغرافيا بلاد العرب وتنقلات القبائل

العربية، ومدى الاعتماد في دراسة اللهجات العربية على أماكن القبائل أي مدى ربط اللغة بالجغرافيا، وخصّص الباب الأوّل لجغرافية اللهجات حيث ناقش فيه آراء المستشرقين وعلماء العربية في تقسيم اللهجات إلى حجازية وتميمية ثم قدّم رؤيته الخاصة في الموضوع، وفي الباب الثاني تناول مصادر وتصنيف التراث اللهجي العربي ثم قدّم دراسات إحصائية لعدد ورود لهجات القبائل ورواتها في المصنفات العربية المختلفة الأدبية منها واللغوية ونظراتهم في ذلك، وفي خلاصة الجزء الأول من الكتاب قال: "وخير طريق لدراسة اللهجات أن تدرس متصلة بالإنسان لا أن تدرس عن طريق الكتب، لأنّ الكتابة العربية لا تمثّل اللهجات وإنّما هي اصطلاح فقط"(29)، وهو بذلك يدعو إلى تبني المنهج الوصفي القائم على المعاينة والدراسة الميدانية، وفي الباب الثالث بحث في الجانب الصوتي للهجات العربية، وخصص الرابع لعرض الظواهر العامة في لهجات القبائل، مع لوحات إحصائية.

وكذلك اعتبر كتاب (في اللهجات العربية في القراءات القرآنية) للباحث عبده الراجحي، وهو من المحاولات الرائدة في دراسة اللهجات العربية دراسة لغوية اعتمادا على القراءات القرآنية المشهورة، قال الكاتب مبيّنا منهجه: "والمنهج الذي اخترناه، منهج لغوي وصفي، لا يميل إلى شيء من التفسير المنطقي أو التعليل الفلسفي للظواهر اللغوية... ولقد أدّى بنا هذا المنهج إلى أن ندرس اللهجات العربية دراسة بيئية لا دراسة عنصرية"(30).

جاءت الدراسة في أربعة أبواب، فكان الباب الأول (شبه الجزيرة العربية)، تناول في فصله الأوّل البيئة الجغرافية لشبه الجزيرة العربية، والقبائل العربية ومنازلها فيها، وقدّم آراء بعض الغربيين والعرب في حدودها منها آراء الخليل وابن حوقل والإصطخري والمقدسي والهمذاني والقلقشندي، وفي الفصل الثاني من الباب نفسه عدّد القبائل العربية وبيّن اهتمام العرب بالأنساب، وقدّم تصنيفا للأنساب العربية، وفي الباب الثاني (اللغة العربية ولهجاتها) تناول في فصله الأول الواقع اللغوي قبل الإسلام، وأسباب نشأة اللهجات، وهي في نظره

أسباب "جغرافية، واجتماعية نتيجة الاحتكاك بين اللغات، وأسباب فردية"[31]. ثم قدّم آراء مجموعة من العلماء القدماء والمحدثين عن كيفية تكوّن العربية قبيل الإسلام، وبيّن رأيه في الموضوع ونقده لآراء الآخرين، ثم بين المنهج اللغوي المطلوب في دراسة اللهجات، وفي الفصل الثاني من هذا الباب تحدث عن لهجات القبائل في الكتب العربية المختلفة من كتب اللغات، وفي القراءات القرآنية، وفي المعاجم وكتب المشترك والمترادف والأضداد وكتب النوادر والأمثال، وبيّن فائدة دراسة الأمثال ففي الدرس اللهجي، وعن الضرورة الشعرية قال الراجحي: "والضرورة الشعرية كذلك في حاجة إلى دراسة جديدة تستقريها وتردها إلى أصولها، لأنّ هذه التي يسمونها ضرائر تلجئ إليها طبيعة الشعر ليست في رأينا إلاّ لهجات عربية"[33]، وبيّن منهج العرب في جمع اللهجات، ومنهجهم في جمع اللغة، وفي الباب الثالث (القراءات واللهجات) قدّم في فصله الأول موجزا عن نشأتها وتطورها وأسباب اختلافها وتقسيمها إلى صحيحة وشاذة، وبيّن في الفصل الثاني منه أنّ القراءات مصدر أصيل لدراسة اللهجات، وفي الباب الرابع (دراسة لغوية في اللهجات) قسمّه إلى أربعة فصول، خصّص الأول للدراسة الصوتية، والثاني للدراسة الصرفية، والثالث للنحوية والرابع للدلالية.

وفي آخر الكتاب وضع الراجحي أطلسا لغويا تضمّن ثلاثا وثلاثين خريطة لقبائل شبه الجزيرة العربية، قبل الإسلام وبعض الخصائص اللهجية عندها، وقال في وصفه: "ثم ختمنا البحث بأطلس لغوي اعتبرناه نتائج البحث، جمعنا فيه العناصر اللهجية موزعة على أماكنها من شبه الجزيرة، ولقد نجرؤ على الظن بأنه أول محاولة في الدرس العربي"[33].

قال الراجحي مبيّنا أهمية البحث الذي يربط ويصل بين اللغة العربيّة والقرآن الكريم: "ولا سبيل إلى فهم حياة هذه الأمة إلا بدرس كتابها ودرس لغتها التي عاشت فيه، ولسنا نعرف درسا لغويّاً أصل ولا أعمق من درس يصل بين العربيّة والقرآن"[34].

وقدّم الباحث السعودي عبد العزيز بن حميد دراسة هامّة بعنوان (نحو أطلس لغوي جغرافي للجزيرة العربية)، من مخرجاتها إنجاز أطلس جغرافي لغوي يكشف عن الاختلافات اللهجية ومواطنها في الجزيرة العربية، وقال عن أهدافها: "ما يعزّز من مكان اللغة في ميدان تقنية المعلومات لما فيه من استخدام التقنية في خدمة اللغة، فالأطلس المقترح ستكون له صورة إلكترونية قائمة على الخرائط الرقمية التي يمكن استخدامها بصيغتها الحاسوبية"(35).

وفي الجزائر قدّم الباحث أحمد حساني مشروعا بعنوان (أطلس الدراسات اللغوية في الجزائر)، قال في خلاصة مشروعه ما نصّه: "إنّ الأطلس المعروض يروم تأصيل نوع جديد من الأطلس هو أطلس للدراسات وليس للغات، لذا سنشتغل خلال المشروع على كل الدراسات المنجزة في ميدان اللغة في الجزائر خلال المدة المحددة زمنيا وجغرافيا، والنتيجة هي إنشاء خريطة للبحث اللغوي بالجزائر"(36).

وقدّم إبراهيم محمد الخطابي بحثا قصد منه وضع أطلس لغوي للهجات العربية المعاصرة، وكانت منهجيته تقوم على جمع المعلومات اللسانية الممثلة في عينات لهجية، وتحليلها تحليلا كميّا لتحديد طبيعة التوزيع اللساني جغرافيا ومجتمعيا، وتحديد كثافة التوزيع كما يفعل عالم الجغرافيا في دراسة الكثافة السكانية، وطبيعة الانتشار واتجاهاته ورسم خرائط أولية، وربط الانتشار والتوزيع بالعوامل التاريخية والنزوح(37).

وألف الباحث سليمان بن ناصر الدرسوني (معجم اللهجات المحكية) خاص بلهجات قبائل المملكة السعودية، وألف معجما آخر هو (معجم لسان قحطان).

وألف الباحث جمال الدين بابا دراسة بعنوان (نحو أطلس لغوي لألفاظ الأعشاب الطبية في منطقة تلمسان)، قال في خلاصة البحث ما بيانه: "سأحاول في الصفحات الآتية أن أكشف عن أهم الأسس والمناهج المتّبعة لإنجاز الأطلس اللغوي في منطقة تلمسان متّخذا من ألفاظ الأعشاب الطبيّة مادة

ومطيّة للوصول إلى رصد المتغيّرات والاختلافات اللغوية، وتحديدها مبيّنا أهمّ الظواهر اللسانية المستنبطة من لهجات المنطقة"[38].

ومن أهم البحوث المعاصرة في هذا المجال كتاب رمضان عبد التواب الموسوم بـ(المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي)، حيث خصص الفصل الخامس منه لموضوع الجغرافيا اللغوية وصناعة الأطلس اللغوي عنونه بـ(علم اللغة والجغرافيا اللغوية)، تناول فيه العناصر الآتية: الأطلس اللغوي - طريقة عمل الأطلس اللغوي - محاولات برجستراسر في هذا المجال، وقال المؤلف في تعريف علم الجغرافيا اللغوية: "اقتبس علم اللغة منذ أكثر من نصف قرن طرق علم الجغرافيا ليضع حدودا لغوية للهجات المختلفة في خرائط تبيّن معالم كل لهجة، وتفرّق بين لهجة وأخرى، ولا تختلف هذه الخرائط عن خرائط الجغرافيا إلاّ في أنّ ما يدوّن عليها ظواهر لغوية، تطلع القارئ على أدقّ الفروق في الأصوات والمفردات، بين اللغات المختلفة واللهجات المتباينة"[39].

وتحدّث رمضان عبد التواب عن ظهور الأطلس اللغوي وأهمية الجغرافيا اللغوية فقال: "كان إعداد الأطالس اللغوية أسبق في الوجود عن معظم الإنجازات الوصفية الحديثة، وهو يعتمد على حد كبير على مفردات اللغة التي تعدّ في نظر الوصفيين في الدرجة ثانية من الأهمية"[40].

وقدّم المؤلف شرحا وافيا لمنهج برجستراسر في الأطلس اللغوي الذي وضعه لسوريا وفلسطين الذي بدأ في إنجازه سنة 1914م، وكان عبارة عن اثنتين وأربعين خريطة تفصيلية وواحدة إجمالية مع شرح لغوي في كتاب مستقل طبع سنة 1945م، متبعا ذلك المنهج الألماني الذي استخدمه فنكر قبله، وبيّن المؤلف الصعوبات التي اعترضت الباحث الألماني، وقال في ملاحظاته حول ذلك: "يلاحظ في هذا العمل أنه ـ ككل دراسة جغرافية للغة ـ وصفي بحت، أي أنه يعنى بالواقع اللغوي ويسجّله، ولا يهمّه البحث عن الأسباب والدواعي التي قادت إليه أو بمعنى آخر لا يعنى بأصول الظواهر اللغوية"[41].

ونشر الباحث سعد مصلوح دراسة هامّة بعنوان (من مناهج العمل في

الأطالس اللغوية)، بدأها بتحديد ثلاثة مفاهيم في الموضوع هي[42]: الأطلس اللغوي، في مقابل الأطلس التاريخي والأطلس الاقتصادي وغيره من الأطالس، فأطلس اللغات موضوعه توزيع اللغات والفصائل اللغوية توزيعا جغرافيا على منطقة أو أكثر من الكرة الأرضية، وأطلس اللهجات وموضوعه توزيع الظواهر اللهجية للغة معيّنة في منطقة معيّنة، ومفهوم المصطلح الأوّل (الأطلس اللغوي) هو مفهوم عام يشمل المصطلحين الآخرين ويتحقّق واقعيا.

وقد أوصى مصلوح في منهج العمل الميداني في أطالس اللهجات الكبرى أن يكون استقراء الخصائص اللهجية استقراء ميدانيا، وأن يتوافر لهذا الاستقراء عنصران هما: الصحة والثبات، ويرى أنّ الاستقراء عند علماء الإحصاء نوعان أحدهما يتم عن طريق استمارة البحث، وهي مجموعة الأسئلة والبيانات التي تملأ في حضور الباحث.

وللباحث سعد مصلوح دراسة أخرى عنوانها: (من الجغرافيا اللغوية إلى الجغرافيا الأسلوبية)، ومن أهم مباحثها التي تتعلق بالجغرافيا اللغوية العناصر الآتية: دراسة التنوّع اللغوي في علوم اللسان، أوليّة الجغرافيا اللغويّة، ركائز الجغرافية اللغوية.

ومن المؤلفات الجديدة في الجغرافية اللسانية كتاب (اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي) من تأليف الأستاذ الباحث عبد الجليل مرتاض، جاء في ستة فصول هي: الفصل الأول (المستويات الخلفية لظهور اللسانيات الجغرافية عند العرب)، ولفصل الثاني (العربية المشتركة)، والفصل الثالث (مواقع العربية المشتركة)، والفصل الرابع (التموضعات الجغرافية للتكلمات اللهجية المحلية)، والفصل الخامس (المعالم اللسانية الجغرافية في التراث العربي)، والفصل السادس (علم اللهجات الأدبي).

وقد اقترح المؤلف في وضع الأطالس اللغوية منهجا وضّحه بقوله: "إنّ الأطالس اللغوية التي ترصد لهذا الغرض ينبغي أن تشمل قبائل ومناطق غير القبائل والمناطق المشهورة، لأنّ اللهجات العربية القديمة كلها، وعلى تباينها، تمثّل

ما غدا يعرف من الأوقات المجهولة بالعربية الفصحى... ولا حاجة للإقناع من أنّ دراسة لهجة بعينها يقتضي أن يرتكز الباحث على هذه اللهجة في بؤرتها الجغرافية والبيئوية الضيقة"(43).

ورأى الكاتب ضرورة الالتفات إلى كل الآراء للباحثين قدمائهم ومحدثيهم من عرب وأجانب، وكل دراسة تهمش تلك الآراء حول اللهجة أو اللهجات التي شكلت الهوية اللسانية للغة العربية التي وصلتنا تعد دراسة متسللة أو مبتورة. وفي مناقشته لموضوع (مواقع العربية المشتركة) بيّن الكاتب أنّ العرب كانوا سباقين في ميدان اللسانيات الجغرافية بالذات، وهو أوّل علمي منهجي ولساني عرفه العرب ويأتي بعده علم اللهجات، وهو أسبق عندهم من الدياكتولوجيا الذي عرفه الغربيون مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر(44).

ثم ذكر الباحث مرتاض الانحراف الذي تورط فيه فريق من الباحثين الأجانب والعرب المحدثين، وهو نظرتهم إلى عربية ما قبل الإسلام كنظرتهم إلى هذه اللغة على النحو الراهن، وكنظرة هؤلاء الباحثين إلى لغات أخرى موازية كاللاتينية وغيرها، ومن الواجب عليهم ألا ينظروا إلى ما يسمى باللغة المشتركة على نحو تاريخ وظروف اللغات الأوروبية التي غالبا ما نجدها تنطلق أو تبرز فعلا من منطقة ضيقة لتتخذ بعد ذلك لغة رسمية للبلاد كما كان مع الفرنسية وغيرها، وغالبا ما تفرض بمراسيم وقرارات، والعربية المشتركة الأولى تختلف عن اللغات الأخرى اختلافا بيّنا(45).

الهوامش:

1 - ينظر، ماريو باي: أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط8، القاهرة 1998م، ص 37.

2 - عبد الصبور شاهين: علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1988م، ص 139-251.

3 - ينظر،

Ferdinand de Saussure : Cours de linguistique générale, Ed. Talantikit, Bejaia 2002, p. 222-251.

4 - ينظر، سمير شريف استيتية: اللسانيات (المجال والوظيفة والمنهج)، عالم الكتب الحديث، ط2، عمان، الأردن، 2008م، ص 617.

5 - مجموعة من المؤلفين: المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، ط39، بيروت 2002م، ص 469.

6 - ينظر، سلطان الشريف: قاموس الهدى، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ت)، ص 110.

7 - عبد العزيز بن حميد الحميد: نحو أطلس لغوي جغرافي للجزيرة العربية، منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص 235.

8 - سعد مصلوح: مناهج العمل في الأطالس، مجلة كلّيّة دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 5، 1976م، ص 122.

9 - ينظر، المرجع نفسه، ص 17 وما بعدها.

10 - ينظر، رمضان عبد التواب: الجغرافيا اللغوية وأطلس برجستراش، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، مايو 1976م، ص 119 وما بعدها.

11 - ينظر، هدسون: علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمد عبد الغني عياد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 1987م، ص 66.

12 - خليل محمود عساكر: الأطلس اللغوي، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد السابع، القاهرة 1953، ص 379.

13 - ينظر، عبد العزيز بن حميد الحميد: نحو أطلس لغوي جغرافي للجزيرة العربية، ص 235.

14 - ينظر، الجاحظ أبو عثمان عمرو: البيان والتبيين، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 2013م، ص 130 وما بعدها.

15 - عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الغربية، دار النهضة، ط2، القاهرة 1998م، ص 41.

16 - ينظر، مازن الوعر: مقال في مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 104، السنة 2004م، ص 189.

17 - ينظر، خالد نعيم: الأطلس اللغوي في التراث العربي، دراسة في كتاب سيبويه، دار السيّاب، لندن.

18 - ينظر، ابن جني أبو الفتح: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد 1990م، ص 398.

19 - ينظر، عبد الجليل مرتاض: الجغرافيا اللغوية في التراث اللغوي العربي، دار الغرب،

وهران 2003م، ص 28 وما بعدها.
20 - ينظر، نور الهدى لوشن: مباحث في علم الدلالة ومناهج البحث اللغوي، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية 2008م، ص 164.
21 - هكذا كانت تسمية (السيوطي) لكتاب الفارابي، أمّا النسخة الخطيّة فجاءت بعنوان (رسالة الحروف).
22 - أبو نصر الفارابي: الألفاظ والحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص 147.
23 - ينظر، نور الهدى لوشن: مباحث في علم الدلالة ومناهج البحث اللغوي، ص 169.
24 - عبد الجليل مرتاض: الجغرافيا اللغوية في التراث اللغوي العربي، ص 31.
25 - ينظر، عباس المناصرة: كتاب أطلس النحو العربي، دار المأمون، عمان، الأردن، 2010م.
26 - حفني ناصف: مميّزات لغات العرب، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ص 47.
27 - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو، ط1، القاهرة 1952م، ص 204.
28 - ينظر، أحمد علم الدين: كتاب اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، ط1، تونس - طرابلس 1983م.
29 - المرجع نفسه، ص 16.
30 - عبده الراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المعرفة، الإسكندرية 1996م، ص 8.
31 - المرجع نفسه، ص 45 وما بعدها.
32 - المرجع نفسه، ص 65-66.
33 - المرجع نفسه، ص 9.
34 - المرجع نفسه، ص 7.
35 - عبد العزيز بن حميد الحميد: نحو أطلس لغوي جغرافي للجزيرة العربية، ص 230.
36 - ينظر، أحمد حساني: ورقة المشروع (مخطوط)، جامعة وهران 2009.
37 - ينظر، إبراهيم محمد الخطّابي: الأسس النظرية والمنهجية لأطلس لسان المجتمع العربي، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 44، 1997م، ص 38.
38 - جمال بابا: مقال في مجلة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، العدد 12، 2016م، ص 455.
39 - رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط3،

القاهرة 1997م، ص 147.

40 - المرجع نفسه، ص 148.

41 - المرجع نفسه، ص 163.

42 - سعد مصلوح: مناهج العمل في الأطالس، ص 107.

43 - ينظر، عبد الجليل مرتاض: اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، ص 35.

44 - ينظر، المرجع نفسه، ص 27-29.

45 - ينظر، المرجع نفسه، ص 42-43.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ‘Abd al-Tawwāb, Ramaḍān: Al-madkhal ilā ‘ilm al-lugha wa manāhij al-baḥth al-lughawī, Maktabat al-Khānjī, 3rd ed., Cairo 1997.

2 - ‘Ālam al-Dīn, Aḥmad: Al-lahajāt al-‘arabiyya fī at-turāth, 1st ed., Tunis-Tripoli 1983.

3 - Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd: Athar al-‘Arab fī al-Ḥaḍāra al-Gharbiyya, Dār al-Nahḍa, 2nd ed., Cairo 1998.

4 - Al-Fārābī, Abū Naṣr: Al-alfāẓ wa al-ḥurūf, Edited by Muḥsin Mahdī, Dār al-Mashraq, Beirut.

5 - Al-Ḥamīd, ‘Abd al-‘Azīz: Naḥwa aṭlas jughrāfī li al-Jazīra al-‘Arabiyya, Manshūrāt al-Jāmi‘a al-Islāmiyya, Medina, Saudi Arabia.

6 - Al-Jāḥiẓ: Al-bayān wa at-tabyīn, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st ed., Beirut 2013.

7 - Al-Manāṣira, ‘Abbās: Aṭlas an-naḥw al-‘arabī, Dār al-Ma’mūn, Amman 2010.

8 - Al-Rājiḥī, ‘Abdū: Al-lahajāt al-‘arabiyya fī al-qirā’āt al-qur’āniyya, Dār al-Ma‘rifa, Alexandria 1996.

9 - Al-Sharīf, Sulṭān: Qāmūs al-Hudā, Dār al-Hudā, Ain M'lila (n.d.).

10 - Anīs, Ibrāhīm: Fī al-lahajāt al-‘arabiyya, Maktabat al-Anglo, 1st ed., Cairo 1952.

11 - Hassani, Ahmed: Al-aṭlas al-lisānī, University of Oran 2009.

12 - Hudson, Richard: ‘Ilm al-lugha al-ijtimā‘ī, (Sociolinguistics), Translated by Muḥammad ‘Abd al-Ghanī ‘Ayyād, Dār al-Shu’ūn al-Thaqāfiyya al-‘Āmma, 1st ed., Baghdad 1987.

13 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā’iṣ, Edited by Muḥammad ’Alī al-Najjār, Dār al-Shu’ūn al-Thaqāfiyya al-‘Āmma, Baghdad 1990.

14 - Istītiyya, Samīr Sharīf: Al-lisāniyyāt al-majāl wa al-waẓīfa wa al-manhaj, ʻĀlim al-Kutub al-Ḥadīth, 2nd ed., Amman 2008.

15 - Lūshan, Nūr al-Hudā: Mabāhith fī ʻilm ad-dalāla wa manāhij al-baḥth al-lughawī, Al-Maktab al-Jāmiʻī al-Ḥadīth, 1st ed., Alexandria 2008.

16 - Majallat Abḥāth, University of Biskra, Algeria.

17 - Majallat al-Lisān al-ʻArabī, Rabat, Morocco.

18 - Majallat al-Turāth al-ʻArabī, Damascus.

19 - Majallat Kulliyyat Dār al-ʻUlūm, University of Cairo.

20 - Majallat Majmaʻ al-Lugha al-ʻArabiyya, Cairo.

21 - Majmūʻa mina al-muʼallifīn: Al-Munjid fī al-lugha wa al-aʻlām, Dār al-Mashraq, 39th ed., Beirut 2002.

22 - Mortad, Abdeljalil: Al-jughrāfiyya al-lughāwiyya fī at-turāth al-lughawī al-ʻarabī, Dār al-Gharb, Oran 2003.

23 - Naʻīm, Khālid: Al-aṭlas al-lughawī fī al-turāth al-ʻarabī, Dār al-Sayyāb, London.

24 - Nāṣif, Ḥifnī: Mumayyizāt lughāt al-ʻArab, Al-Maṭbaʻa al-Āmīriyya, Cairo.

25 - Pei, Mario: Usus ʻilm al-lugha, (Invitation to linguistics; a basic introduction to the science of language), Translated by Aḥmad Mukhtār ʻOmar, ʻĀlim al-Kutub, 8th ed., Cairo 1998.

26 - Saussure, Ferdinand de : Cours de linguistique générale, Ed. Talantikit, Bejaia 2002.

27 - Shāhīn, ʻAbd al-Ṣabūr: ʻIlm al-lugha al-ʻĀm, Muʼassasat al-Risāla, Beirut 1988.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 233 - 253
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

جماليات الزمان في الروايات العربية النيجيرية
رواية "لماذا يكرهوننا" نموذجاً

د. عبد الواحد سليمان مرتضى
جامعة ولاية كوغى، أنيغبا، نيجيريا

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن بناء الزمن الروائي في رواية "لماذا يكرهوننا" للكاتب الثالث مي أنغو. استخدم الباحث المنهج الوصفي للكشف عن تجليات البنية الزمنية في الرواية. وفي آخر المطاف، توصلت الدراسة إلى عدة من النتائج يلخص الباحث أهمها فيما يلي: أن الراوي استخدم المفارقة الزمنية لترتيب الأحداث الروائية عن طريق الاسترجاع والاستباق اللذين هدفا إلى عدم التطابق بين نظام السرد، ونظام القصة، وأن الراوي حين يسرد المدة الزمنية، اعتمد على الخلاصة والقفز لتسريع السرد ودون الخوض في تفاصيل الأقوال والوقائع التي لا تسهم في السياق الروائي، وأن مقتضيات تقديم المادة الحكائية عبر مسار الحكي تفرض على الراوي أحياناً، أن يتمهّل في تقديم بعض الأحداث الروائية التي يستغرق وقوعها فترة زمنية قصيرة ضمن حيز نصي واسع من مساحة الحكي، وهذا ما دفعه إلى استخدام الوقفة الوصفية ليفسح المجال للوصف أو التعليق للشخصيات والأماكن والأشياء المهمة، واستخدم المشهد الحواري لتمنح الشخصية مجالاً للتعبير عن أفكارها ورؤيتها من خلال لغتها المباشرة، والكشف عن ذاتها من خلال الحوار مما يؤدي إلى التساوي بين زمن القصة وزمن السرد.

الكلمات الدالة:

نيجيريا، الرواية، لماذا يكرهوننا، الجمالية، سرد المكان.

The aesthetics of time in Nigerian Arabic novels
"Why they hate us" as a case study

Dr Abdulwahid Sulyman Murtadah
Kogi State University, Anyigba, Nigeria

Abstract:

This research aimed to reveal the construction of the fictional time in the novel "Why they hate us" by the Salisu Mai Angwo. The researcher adopted the descriptive method for the study. The results of the study revealed the narrator used the chronological paradox to arrange the narrative events through recall

تاريخ الاستلام: 2021/5/31 - تاريخ القبول: 2021/7/29
salakuko@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

and anticipation, which caused mismatch between the narrative system and the story time. While narrating the period of events, he adopted summary and omission to accelerate the narration forward to avoid mentioning issues that did not contribute positively to the narrative context, and when slowing down the narration of events, he used descriptive pause for commentaries on Space and characters, he also employed dialogue scene to give the character a space to express her thoughts and vision through her direct language, and to reveal herself through dialogue, which leads to equality between story time and narrative time.

Keywords:

Nigeria, novel, Why they hate us, aesthetics, space narration.

المقدمة:

يمثل الزمن عنصراً من العناصر الأساسية التي يقوم عليها فن القص. فإذا كان الأدب يُعتبر فناً زمنياً - إذا صنفنا الفنون الأدبية إلى زمانية ومكانية - فإن القص هو أكثر الأنواع الأدبية التصاقاً بالزمن لأنه يؤثر في بقية العناصر الأخرى وينعكس عليها فهو حقيقة مجردة سائلة لا تظهر إلا من خلال مفعولها على العناصر الأخرى في القصة، ومنها الإيقاع. وقد اهتم الأدباء والنقاد الغربيون والعرب بدراسة الزمن الأدبي وخاصة الرواية منذ فترات طويلة. والأدب العربي النيجيري يشهد تطوراً كبيراً في الأدب الروائي حيث ظهرت الروايات بأنواعها الواقعية، والتاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، وتميز هذه الروايات بالعنصر الزمني من حيث نظام الترتيب وحركة السرد.

يأتي هذا البحث محاولاً تحليل الرواية من خلال الكشف عن الجماليات السردية التي تجسد فيها الزمن. وقد عالج الباحث هذه الدراسة من خلال ثلاثة مباحث: فالمبحث الأول عبارة عن مفهوم نظري حول الزمن لغة واصطلاحاً، ثم أهمية الزمن وتطوره في الأدب الروائي. أما المبحث الثاني فيدور حول المفارقة الزمنية في الرواية، حيث كشف الباحث الغطاء عن استخدم الروائي تقنية الاسترجاع لإفادة المتلقي عن الشخصيات والأحداث التاريخية المغيبة في السرد،

وملء الفراغات التي يتركها الراوي وراءه، كما يميل الراوي إلى الاستباق لإعلان الأحداث والشخصيات المنتظرة في السرد. والمبحث الثالث، يتحدث عن المدة الزمنية حيث يضطر الراوي إلى تسريع السرد وإبطائه في آن؛ استخدم الاستراحة والإسقاط للاستغناء عن الأحداث الجامدة التي تتعلق بالسياق الحكائي، وعمل المشهد الحواري والوقفة الوصفية على تعطيل السرد وإبطائه ليعطي الشخصيات فرصة التحادث عن مشاعرهم بدون الوسائط من خلال نص واسع.

1 - الإطار النظري:

أ - مفهوم الزمن لغة واصطلاحاً:

يرى ابن منظور أن الزمن في مدلوله المعجمي: اسم لقليل الوقت وكثيره... والجمع أزمُن وأزمان وأزمنة، وزمنٌ زامن شديد، وأزمن الشيء طال عليه الزمان والاسم من ذلك الزّمنُ والزُمنة... وأزْمن بالمكان: أقام به زماناً[(1)]. أما في الاصطلاح فقد عرّفه جيرالد برنس (Prince) بأنه: "مجموعة من العلاقات الزمنية - السرعة والترتيب، والمسافة الزمنية - بين المواقف والأحداث المحكية وعملية حكايتها؛ بين القصة والخطاب، بين المحكي وعملية الحكاية"[(2)]. ويمثل الزمن عنصراً من العناصر الأساسية في بنية الرواية، لأنه يؤطر حركة الأحداث والشخصيات والتغييرات التي تطرأ عليها. فإن "كان الأدب فناً زمنياً فإن القص هو أكثر الأنواع الأدبية التصاقاً بالزمن"[(3)].

ب - تطور دراسة الزمن في الرواية:

يمثل الزمن عنصراً فعالاً في بناء السرد الروائي، وكان الشكليون الروس أول من قام بدراسة الزمن في الأعمال الأدبية، وقد بذلوا قصارى جهدهم في وضع أسس دراسة الزمن وتحليله في القرن العشرين. غير أن هذه البدايات وئدت عند الروس لما لقيت مدرسة الشكليين من رفض وانتقاد سياسي، حيث واجهوا هجوماً عنيفاً باعتبار النظرية الشكلية خروجاً على الفكر الماركسي وأنها تنادي بالفن للفن[(4)]، ولم تثمر أو تطور في الغرب في بداية القرن العشرين، نظراً لأن أعمال الشكليين الروس لم تترجم إلى الفرنسية والإنجليزية إلا في بداية

الستينيات، وقد ظهرت بعض الأعمال القليلة في أوائل الخمسينيات تحاول دراسة الزمن من ناحية الشكل وتجسيده في النص الروائي. وبظهور النقد البنائي في الستينيات، ونتيجة تأثير ترجمة أعمال الشكليين الروس ازداد الاهتمام بعنصر الزمن في فن القص بعامة والرواية بخاصة على أنه من عناصر التسوية في الرواية فظهرت من خلال محاولات جديدة قيمة لتحليل الزمن الروائي من حيث الشكل(5).

2 - المفارقة الزمنية في الرواية:

إن ترتيب الوقائع في الحكاية يختلف أحياناً عن ترتيبها زمنياً في الخطاب السردي، وحين لا يتطابق نظام السرد مع نظام الحكاية، فإن الراوي يولد مفارقات زمنية، ويرى جيرالد جنيت (Gérard Genette) أن المفارقة الزمنية تعني: "دراسة الترتيب الزمني لحكاية ما، من خلال مقارنة نظام ترتيب الأحداث أو المقاطع الزمنية في الخطاب السردي، بنظام تتابع هذه الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها"(6). وبنية المفارقة الزمنية في الرواية تأخذ شكلين أساسيين وهما: الاسترجاع والاستباق.

الاسترجاع (Analepsis): "هو تقنية زمنية بمعنى أن يتوقف الراوي عن متابعة الأحداث الواقعة في حاضر السرد، ليعود إلى الوراء، مسترجعاً ذكريات الأحداث والشخصيات الواقعة قبل، أو بعد بداية الرواية"(7)، و"الاسترجاع في سرد الرواية، ذات وظائف بنيوية متعددة، تخدم الحكي وتسهم في نمو أحداثه وتطورها، مثل ملء الفجوات التي يخلفها السرد وراءه سواءً بإعطاء القارئ معلومات حول سوابق شخصية جديدة، دخلت عالم الرواية أو بإعطائه على حاضر شخصية اختلفت عن مسرح الأحداث ثم عادت للظهور من جديد"(8).

أ - جمالية الاسترجاع في الرواية:

يمكن لكاتب الرواية أن يعود إلى الماضي لسد الفراغات التي يتركها السرد وراءه، وهناك طريقتان اقترحهما النقاد لملء الفراغات عن الشخصيات والأحداث المغيبة عن السرد، وهما الاسترجاع الخارجي، والاسترجاع الداخلي.

الاسترجاع الخارجي: هو ذلك الذي يستعيد أحداثاً تعود إلى ما قبل بداية الحكاية مثل التعريف بشخصية جديدة يمكن أن يتم بذكر حدث من ماضيها سابق زمنياً لبداية الرواية، العودة إلى هذا الحدث هي استرجاع خارجي لأن زمن الحدث خارج زمن الرواية[9]. و"الاسترجاعات الخارجية لمجرد أنها خارجية، لا توشك في أي لحظة، أن تتداخل مع المحكي الأول لأن وظيفتها الوحيدة هي إكمال المحكي الأول عن طريق تنوير المتلقي بخصوص هذه السابقة أو تلك"[10]. وقد عبر كثير من النقاد العرب بأن الاسترجاع الخارجي هو الأكثر شيوعاً في الرواية العربية الحديثة لأن لجوء الروائي إلى تصنيف الزمن السردي، وحصره ودفعه إلى تجاوز هذا الحصر الزمني بالانفتاح على اتجاهات زمنية حكائية ماضية تلعب دوراً أساسياً في استكمال صورة الشخصية، وفهم مسارها.

ومن خلال تأمل الباحث في هذه الرواية اكتشف بأن الروائي يوظف استرجاعات خارجية بعيدة المدى بحيث تمتد سنوات طويلة. ولمعرفة كيفية توظيف هذا النوع من الاسترجاعات في مدونة ثالث الروائية يمكن الاستئناس بعدد من السياقات الحكائية كما في قول الراوي: "وكلما زار كنو كان يذكر صديقه مرتضى الأمين العام لرابطة خريجي المدرسة ألّا ينسى أن يرسل إليه البطاقة، وكان زميله في دراساته الابتدائية والثانوية ومرحلة الدبلوم، ولم يفترقا إلا في دراسة الليسانس، حيث وجد حمزة قبولاً بجامعة عثمان بن فوديو بينما حصل مرتضى على القبول بجامعة إبادن"[11]. فالسرد الارتدادي أحاط القارئ بكل ما يتعلق بماضي الشخصية، ومن ذلك ذكريات حمزة نبذة يسيرة عن رحلته الدراسية مع صديقه مرتضى، فقد ذكر العلاقة بينهما في مراحل الدراسية.

ومن السياقات السردية التي استرجع فيها الراوي إلى الماضي قوله حين يسرد حفلة العيد الفضي والتي أقيمت في قاعة كلية أمين كنو للشريعة والقانون، وقد قدم الدكتور نجيب رضوان محاضرته بعنوان "لماذا يكرهوننا" ويسترجع إلى الأحداث الماضية الخارجية قائلاً: "والحمد لله على أن اللغة العربية في أيامنا هذه تكاد تعود إلى سابق مجدها في بلادنا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، حيث

كان المثقفون بالثقافة العربية هم أصحاب الحل والعقد والمناصب الرفيعة في إدارة المملكة والبلاد. وهم أهل الشورى للأمراء في المسائل العلمية والقضائية والإدارية والمصالح الاجتماعية. ثم جاء الاستعمار في القرن العشرين، وسلك طرقاً مختلفة غلبت الثقافة الغربية على الثقافة العربية، وحصل المثقفون بالثقافة الغربية على المناصب في إدارة الحكومة..."(12). كان الراوي يسرد محاضرات الدكتور نجيب رضوان الذي يحدّث الجمهور عن الأسباب التي تؤدي إلى كراهية اللغة العربية وأصحابها في نيجيريا، هنا قطع الحكي، ويعود إلى الماضي البعيد ليسترجع موقف اللغة العربية وأصحابها في المجتمع النيجيري، وقد ذكر الراوي أن اللغة العربية في القرن التاسع عشر تطورت تطوراً كبيراً، وكان لأصحابها نصيب الأفضل قبل مجيء الاستعمار البريطاني الذين عملوا على تدمير هذه اللغة. وهذا الاسترجاع الخارجي يصف أحداثا وقعت منذ فترات طويلة قبل كتابة هذا الإبداع الأدبي.

والاسترجاع الداخلي: هو الذي يستعيد أحداثاً وقعت ضمن زمن الحكاية أي بعد بدايتها وهو الصيغة المضادة للاسترجاع الخارجي(13)، وأفاد آخر أن هذا الاسترجاع يعود إلى ماضي لاحق لبداية الرواية قد تأخر تقديمه في النص، ويختص باستعادة أحداث ماضية، لكنها لاحقة لزمن بدء الحاضر السردي وتقع في محيطه ونتيجة لتزامن الأحداث يلجأ الراوي إلى المتناوبة، حيث يترك شخصية ويصاحب أخرى ليغطي حركتها وأحداثها(14). ويمكن الاستنتاج من هذين التعريفين أن هذا النوع من الاستذكار السردي يتم من داخل زمن المحكي الأول، إلا أن الإشارة إليه تأتي متأخرة عن بداية الحكي، وهذا أمر منطقي ناتج عن كون السارد لا يستطيع حكي الأحداث الروائية كلّها في وقت واحد، فهو ينتقل من شخصية إلى أخرى، وهذا الانتقال يفرض عليه تأجيل الحكي لعرض الأحداث المتعلقة بالشخصية التي خصها الاسترجاع.

وهناك مقاطع سردية كثيرة في الرواية يوظف فيها الروائي هذه التقنية، كما في قوله: "وأنا كما قلتُ لكنَّ في حديثي في الأسابيع الماضية، ذكرت لكن أنه

يجب على كل طالبة في أثناء مذاكراتها إذا خفي عليها شيء من الدروس أن ترجع إلى مدرس المادة لتلمس معرفة ذلك منه"[15]. كان الراوي يحكي عن اجتماع أعضاء التدريس في مكتبة العميدة، حيث تشتكي العميدة عن المشكلات التي تعاني منها المدرسة وخاصة قلة مدرسي اللغة العربية. فقطع مسار السرد مسترجعاً إلى الماضي القريب ليفيد القارئ عن الأحداث الغابرة التي حدثت في المدرسة بحيث لاحظت أن المدرسين الذين نقلتهم وزارة التعليم إلى هذه المدرسة لا يريدون الإقامة فيها للأسباب الاجتماعية التي لم يذكرها الراوي في السياق الروائي. وفي مكان آخر، استرجع الراوي بقوله: "عاد حمزة إلى البيت حزينا، جلس في قاعة الاستقبال ويفكر في عبارة العميدة: إن أردتم ذلك يكون في المسجد"[16]. فالراوي في هذا المقطع استذكر الأحداث القريبة المدى التي جرت بين العميدة وحمزة في المدرسة، حيث كانت العميدة تظهر كراهيتها للغة العربية وأصحابها في المدرسة، ولا يرضى حمزة عن ذلك، ويدافع عن قيمة اللغة العربية، ثم عاد إلى البيت غضبان عن كلمة العميدة. الراوي هنا قطع مسار السرد، وعاد إلى الوراء.

يتضح من خلال الاسترجاعات السابقة بأن أهمية هذه التقنية الزمنية سواء الخارجية أو الداخلية تكمن في توسيع مدى العمل الروائي والزيادة من مساحته. ويمكن الاستنتاج من كل هذا أن الاسترجاع آلية يوضحها الراوي لتغطية الغفلات التي تجاهلها، وتجاوزها زمن القصة، فيستعين بها لسد الثغرات التي يخلفها السرد أثناء استئناف الكلام، كما تعتبر هذه التقنية بالنسبة للمتلقي فرصة لاستيعاب أكثر الأحداث الروائية ولاكتمال ملامح بعض الشخصيات الروائية التي كانت مبهمة في ذهنه.

ب - الاستباق:

يعد الاستباق (Prolepsis) مفارقة زمنية سردية تتجه إلى الأمام بعكس الاسترجاع، وإذا كانت الاسترجاعات تزود المتلقي بمعلومات ماضية حول الشخصية أو الحدث فإن الاستباقات هي الأخرى تقدم للقارئ معلومات لكنها

لا تتصف باليقينية[17]. ومن التعريف هو: "تصوير مستقبلي لحدث سردي سيأتي مفصلاً فيما بعد إذ يقوم الراوي باستباق الحدث الرئيس في السرد بأحداث أولية تمهد للآتي وتومئ للقارئ بالتنبؤ واستشراف ما يمكن حدوثه، أو يشير الراوي بإشارة زمنية أولية تعلن صراحة عن حدث ما سوف يقع"[18]. والاستباق في الرواية يتخذ أحياناً شكل حلم كاشف للغيب أو هيئة تنبؤ أو افتراضات صحيحة نوعاً ما بشأن المستقبل[19]، وقد يأتي على شكل توقع أو إعلان، أو تمهيد قد يتحقق أو لا يتحقق، ويرى جنيت أن هذه المفارقة أقل حضوراً في التقاليد السردية الغربية من الاسترجاع، وأرجع ذلك لعدم تماشيها مع عنصر التشويق الذي هو حجر الأساس في الروايات الكلاسيكية.

الاستباق في الرواية: يشكل الاستباق الزمني ملمحاً جمالياً بارزاً في رواية "لماذا يكرهوننا" حيث استخدمه الروائي لتقديم معلومات يقينية أو غير يقينية من حيث التحقق أو عدمه، ويعطي إشارات واضحة صريحة عمَّا سيقدمه السرد لاحقاً. ومن المقاطع السردية الزمنية الدالة على الاستباق قول الراوي: "وكل طالبة في هذه المدرسة لا بد أن تتكلم بها، ولكن لا بأس، سوف نعيد للغة العربية قيمتها في هذه المدرسة، وسوف أبذل قصارى جهدي في حث زملائي لتغيير الأوضاع السلبية بأي طريقة ممكنة. ولكن ستعلم العميدة عن قريب أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية في هذه المدرسة، وهي لغة التخاطب بين الطالبات وفي الاجتماع مع الطالبات"[20]. المقطع السردي السابق، يعد تلخيصاً استباقياً يعلن عن الأحداث التي سيشهدها السرد لاحقاً في الرواية، حيث ينبئ الروائي القارئ عن الأحداث التي ستحصل في الرواية. فقد أعلن الراوي بشكل مباشر عن بعض المحاولات القيمة التي سيقوم بها حمزة لإعادة قيمة اللغة العربية إلى هذه المدرسة، فيزيد التواصل مع القارئ ويتلهّف المتلقي لمعرفة الخطوات التي سوف يسير عليها حمزة لوصول إلى غايته.

وفي موضع آخر، يميل الروائي إلى الاستباق حيث يتحدث الراوي عن الطرق الراجحة والمناسبة لتشجيع الطالبات على التحدث باللغة العربية في المدرسة

فيقول: "أعتقد لو أنكم أنشأتم جمعية للغة العربية وثقافتها، ستكون خير وسيلة لوصولكم إلى الغاية، على أن يكون للمسرحية دور كبير في ذلك الميدان. لأن الطالبات يحببن المسرحية، وخاصة إذا كانت باللغة العربية، وأن تختاروا أحسن الممثلات"[21]. في هذا النص السردي تحدث الروائي عن أسلوب من الأساليب المتوقعة لتشجيع الطالبات على التحدث باللغة العربية، وقد جاء هذا الاستباق من خلال الاقتراحات التي قدمت زينب لزوجها حمزة الذي رجع من المدرسة وقص لها الوقائع التي جرت بينه وبين العميدة في المدرسة حول اللغة العربية.

3 - جمالية المدة الزمنية في الرواية:

المدة الزمنية من أهم الظواهر الفنية والجمالية التي يختص بها النص الروائي، وتمثل المدة في مصطلح آخر منها "حركة السرد" أو "الديمومة" ويقال أيضا إيقاع السرد. وهو ضبط العلاقة الزمنية التي تربط بين زمن الحكاية، والتي تقاس بالثواني والدقائق والساعات والأيام والشهور والسنوات، وبين طول النص القصصي الذي يقاس بالأسطر والصفحات والفقرات والجمل. ولدراسة المدة الزمنية في الرواية اقترح جيرار جنيت طريقتين متناقضتين وهما: "التسريع والتعطيل".

أ - التسريع:

"يحدث تسريع إيقاع السرد حين يلجأ السارد إلى تلخيص وقائع وأحداث، فلا يذكر عنها إلا القليل، أو حيث يقوم بحذف مراحل زمنية من السرد فلا يذكر ما حدث فيها مطلقاً"[22]. ويعد تسريع السرد واحداً من أهم الأسس التي يقوم عليها أي نص سردي عموماً اعتماداً على عدم إمكانية رصد الأحداث كلّها، فإن حكي واحد كاملاً من حياة شخص عادي، يحتاج إلى عدد مئات من الصفحات، لذا فإن الأساس الانتقائي القائم عليه السرد يتخذ مكانة المهم الذي ترتكز عليه استراتيجيات السرد، فهو أساس إجباري تم تطويعه لخدمة الزمن النهائي من النص، ويمكن للتسريع السردي في الرواية أن يأتي بطريقة الخلاصة

والحذف.

ب - جمالية الخلاصة في الرواية:

يقصد بالخلاصة (Summary) الزمنية في الفن السردي: "سرد أحداث ووقائع جرت في مدة طويلة (أيام، أو شهور أو سنوات، العقود) في جملة واحدة أو كلمات قليلة، إنه حكي موجز وسريع وعابر للأحداث دون التعرض لتفاصيلها، يقوم بوظيفة تلخيصها"[23]. ومن أهم القيم الفنية في سرد الخلاصة في الرواية أنها تساعد على تسريع حركة السرد في كل مرة يكون فيها الراوي في مواجهة أحداث عارضة وعقد ثانوية غير جديرة أن يستفيض في سردها. وظلت الخلاصة حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وسيلة الانتقال الأكثر شيوعاً بين مشهد وآخر، الخلفية التي عليها يتمايزان وبالتالي النسيج الذي يشكل اللحمة المثلى لحكاية الرواية[24].

وتعد الخلاصة السردية تقنية يلجأ إليها الراوي في حالتين الأول: حين يتناول أحداث حكائية ممددة في فترة زمنية طويلة فيقوم بتلخيصها في زمن السرد، وتسمى الخلاصة الاسترجاعية، ويتحقق ذلك في قول الراوي: "وكان قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية قد مضى عليه مدة طويلة وأعضاؤه ما جاوزوا مدرسين اثنين، وقد وجدنا في الشهر الماضي مدرساً في هذا القسم، لكنه لم يمض عليه أسبوع فنقل إلى مكان آخر..."[25]. عمل هذا المقطع على دفع السرد إلى الأمام وعدم الخوض في التفاصيل للأحداث، فقد لخص الراوي بعض الأحداث في أسطر قليلة بحيث لا يذكر عدد السنوات التي قد أنشأ اللغة العربية والدراسات الإسلامية في المدرسة، ولا يذكر أسماء المدرسين الباقيين في المدرسة. فحين ذكر أن مدرساً "لم يمض عليه أسبوع" لم يذكر الراوي القارئ عن الأحداث التي حدثت خلال الأسبوع، كما أنه لم يتحدث عن الأسباب الاجتماعية والتربوية التي تؤدي إلى قلة مدرسي اللغة العربية بالمدرسة.

أما الحالة الثانية فهي التي يلجأ الراوي من خلالها للخلاصة، وهي حين يتم التلخيص لأحداث سردية لا تحتاج إلى توقف زمني سردي طويل، ويمكن

تسميتها بـ"الخلاصة الآنية" في زمن السرد الحاضر[26]، وقد تأمل الباحث في الرواية ووجد أن حضور مثل هذه الخلاصة فيها قليلة. ومما أورد الروائي من هذا النوع من التلخيص المقطع السردي التالي حيث يلخص الراوي أحداث كثيرة في كلمات قليلة، يقول الراوي: "وقد جرت العادة في كل يومي اثنين وخميس أن يكون هناك اجتماع والطالبات في هذه الحال..."[27]. في السياق الروائي السابق، عمد الراوي إلى اختصار الأحداث حيث يتحدث سريعا عن اجتماع الطالبات في يومي الاثنين والخميس، مستغنيا ذكر الأحداث الجامدة من يوم الاثنين إلى الخميس، لأن الأحداث المبعدة عن السياق لا تسهم في السرد، وقد هدف هذا الاختصار إلى دفع الأحداث الروائية إلى الأمام.

جـ - جمالية الحذف في الرواية:

يلعب الحذف (Omission) إلى جانب الخلاصة دوراً حاسماً في اقتصاد السرد وتسريع وتيرته، فهو من حيث التعريف: "حذف فترة طويلة أو قصيرة من زمن القصة وعدم التطرق لما جرى فيها من وقائع وأحداث فلا يذكر عنها السارد شيئاً، بل يسكت عن جزء من القصة أو يشير إليه فقط بعبارات زمنية تدل على موضع الحذف[28]، ويعتبر الحذف من التقنيات الزمنية المسرعة كثيراً للزمن، حيث يعمل على إغفال فترات من زمن الأحداث، ويلجأ إليه الراوي حين لا يكون الحدث ضرورياً لمسار الرواية، لأنه من الصعب عليه سرد كل زمن بالأيام والحوادث بشكل متسلسل دقيق، خاصة إذا كانت الحكاية تحتل فترة زمنية طويلة المدى؛ وبالتالي لا بد من القفز واختيار ما يستحق أن يروى.

د - أنواع الحذف في الرواية:

ينقسم الحذف السردي في الرواية إلى قسمين أهما، الحذف المحدد: وهو إعلان الفترة الزمنية المحذوفة صراحة، سواء جاء ذلك في بداية الحذف كما هو شائع في الاستعمالات العادية، أو تأجلت الإشارة إلى تلك المدة إلى حين استئناف السرد لمساره[29]. وهذا النوع من الحذف أكثر رواجاً في الرواية التي بين يدي القارئ حيث يميل الروائي إلى استخدام هذه التقنية، ويحذف زمن لم

يقع فيه حدث يؤثر في سير وتطور الأحداث في النص الروائي، ويكون جزء من القصة مسكوتاً عنه في السرد كلية، أو مشاراً عليه بعبارات زمنية تدل على موضع فراغ في الحكاية، كما في قوله: "ولما بلغ حمزة السادسة من عمره أدخله أبوه المدرسة النظامية الابتدائية..."[30]. في هذا السرد، يحكي الراوي عن حياة حمزة وسيرته الدراسية، فيأتي بمرور سريع على فترات زمنية سردية مدتها ست سنوات، ولا يذكر عنها شيئاً من الأحداث. وهذا الحذف له دلالته بالنسبة لأحداث الرواية، إذ يدرك الروائي أن الوقائع في المرحلة الزمنية المحذوفة لا تضيف شيئاً جديداً بعمق دلالة الحدث الروائي، فيتجاوز هذه الأحداث الثانوية ليتقدم سرد الأحداث إلى الأمام.

نموذج آخر يستحق التمثيل حيث يحكي الراوي عن حياة حمزة وزوجته في القرية، فيضطرّ إلى حذف الأحداث والوقائع التي ليست لها علاقة وطيدة مع السياق السردي قائلا: "الحمد لله على كل حالٍ، فهو مكان هادئ. الحياة هنا أحسن من المدينة، لأنني منذ أن أتينا لم ينقطعً تيار الكهرباء خلا أسبوعين، ولم ينقطع الماء..."[31]. في هذا المقطع السابق، أسقط الراوي أسبوعين من الأحداث التي يسردها، ولم يعط للقارئ عنها أية تفاصيل، لأن الحدث الذي يليها هو الأهم في أحداث الرواية.

الحذف غير المحدد في الرواية: هو الحذف الذي لا يذكر الراوي فيه المدة الزمنية المبعدة في النص، بالرغم من حدوثه، ولا ينوب عنه إشارة زمنية أو مضمونية، وإنما القارئ من يهتدي إلى معرفة موضعه باقتفاء أثر الثغرات والانقطاعات الحاصلة في التسلسل الزمني الذي ينتظم القصة[32]. فقد استخدم الراوي هذا الحذف وإن كان غير محقق في الرواية إلا قليلاً، وخاصة بعد أن قارن هذا النوع بالنوع السابق. ومن المقاطع الحكائية التي يحذف الراوي الأحداث دون التصريح في الفترات المحذوفة قوله: "أيام أن كنت في الثانوية كانت المكسورة طالبة في صفنا"[33]، فالأيام المحذوفة في هذا السياق غير معينة ولم يحدث خلالها حدث مهم لذلك أغفلت لهدف التسريع في السرد والتجنب

عن ذكر الأشياء الخارجية التي لا تدعم السرد.

وحين يواصل الروائي بسرد عن حياة مكسورة، حذف فترات زمنية غير محددة قائلاً: "وأما المكسورة فإنها تعيش في كفالة عمها الذي لم يرزق بولد. أخذها من أبويها منذ أن بلغت الفطام، وذهب بها إلى بلد آخر، حيث يعمل ولا تأتي إلى بيت أبويها إلا للزيارة، وتعودت على ذلك حتى بعد وفاة عمها، فعادت إلى رعاية أبويها حتى بلغت سن الزواج"(34)، في هذا المقطع يحذف الراوي الفترات الزمنية غير المحددة، ولا يعلن بدقة الفترات المحذوفة التي أزاحها من زمن السرد وإنما اكتفى بقوله: "منذ أن بلغت الفطام" وقوله "حتى سن الزواج" وبالتالي يكون صعباً على القارئ تعيين المدة الزمنية المحذوفة بشكل دقيق. وهنا أسهم الحذف في جمالية تسريع السرد إلى الأمام.

هـ - تعطيل السرد في الرواية:

يعتبر تعطيل السرد الحركة المعارضة للتسريع في عملية السرد الروائي، وذلك أن مقتضيات تقديم المادة الحكائية عبر مسار الحكي تفرض على الراوي في بعض الأحيان، أن يتمّهل في تقديم بعض الأحداث الروائية التي يستغرق وقوعها فترة زمنية قصيرة ضمن حيز نصي واسع من مساحة الحكي، معتمداً على تقنيتين، تمكانه من جعل الزمن يتمدد على مساحة الحكي، وهما: الوقفة الوصفية والمشهد الحواري.

و - جمالية الوقفة الوصفية في الرواية:

يعنى بالوقفة الوصفية (Pause) في عملية السردي الروائي: "شعور الذات الساردة أو إحدى الشخصيات أو مجموعة من الشخصيات الروائية بتوقف الزمن، نتيجة وقوع حدث مفاجئ له تأثير مباشر على الشخصية، فتشعر الذات أو الشخصية أن الزمن قد توقف نتابعه عند هذا الحدث"(35)، وبأدق العبارة يشير مصطلح الوقفة الوصفية في الرواية إلى الموضع الذي يتعطل فيه السرد وتعلق الحكاية ليفسح المجال للوصف أو التعليق أو التأمل أو غير ذلك من الاستطرادات التي تدرج ضمن ما يسمى بـ"بتدخلات المؤلف" لأنها تجسد أقصى درجات

الإبطاء في السرد[36]. وتشترك الوقفة الوصفية مع المشهد في الاشتغال على حساب الزمن الذي تستغرقه الأحداث أي في تعطيل زمنية السرد وتعليق مجرى القصة لفترة تطول أو تقصر، ولكنهما يفترقان بعد ذلك، في استغلال وظائفهما وفي أهدافها الخاصة.

ز - الوقفة الوصفية في الرواية:

بعد استقراء صفحات الرواية (موضوع البحث) وجد الباحث محطات كثيرة توقف فيها الزمن عن حركته، وفسح المجال لتلك المشاهد الوصفية، التعليقية، والتضمينية، ومن المشاهد التي توقف فيها مسار السردي قول الراوي: "دخل المدرس الأول مكتب العميدة، وفي يده دفتر وقلم. وكان هذا المدرّس قد بلغ من العمر أربعين سنة أو فوق ذلك بقليل. وعندما دخل وجد العميدة تكتب في ملف، وكان مكتبها مكتباً واسعاً ذا منضدة كبيرة أنيقة، وزين المكتب بالأثاث الفاخر والصور الكبيرة المعلقة على جدرانه من صورة رئيس الجمهورية وصورة حاكم الولاية وصورة الأمير وصورة عمداء المدرسة الأسبقين. وخريطة العالم في جانب، وجدول المدرسة العام في جانب آخر وفي ناحية أخرى باب لدورة المياه الخاصة بالعميدة"[37]. تهدف هذه الوقفة إلى وصف الشخصية والمكان معاً. فالراوي كان يسرد الأحداث نحو الأمام، ولكن ظروف الأحداث الروائية تجعله يتمهل في الحكاية لوصف المدرس الأول ورسم مكتبة العميدة رسماً دقيقاً.

ومن نماذج الوقفة الوصفية في الرواية، المقطع السردي التالي الذي يصف فيه الراوي حمزة وأبعاده الجسمية قائلا: "حمزة فتى في ريعان شبابه، ولم يتجاوز الخامسة والعشرين. وكان يتقن اللغة الإنجليزية. ومن لم يعرف أنه متخصص في العربية قد يعده متخصصاً في اللغة الإنجليزية، لأن أباه كان معلماً ومثقفاً بالثقافة العربية العميقة، وهو مشهور في عاصمة ولاية كنو. لقد درس اللغة العربية في مدرسة علوم العربية في كنو سنوات كثيرة لما عاد من السودان بعد نيله شهادة الليسانس..."[38]. ينبني الوصف على الرؤية البصرية للموصف، فقد كشفت

هذه الوقفة الوصفية المظاهر الخارجية لهذه الشخصية بحيث يحدد الروائي جنسه، وعمره ومسقط رأسه، كما تحدث يسيراً عن ثقافته العلمية، والشهادات التي تحملها هذه الشخصية. فهذه الصفات التي تميز بها الشخصية تجعل القارئ يتخيل فيه كأنه يشاهده واقعياً. وإذا كان هذا الوصف يساعد المتلقي على معرفة الملامح الخارجية للشخصية الموصوفة، فمن جانب آخر، عمل الوصف على تعطيل السرد وإحداث شيئاً من التوقف.

حـ - جمالية المشهد الحواري في الرواية:

هذه التقنية هي الشكل الثاني من أسلوب التعطيل السردي، ويقصد بها: "السياق الحواري الذي يرد عبر مسار الحكي، وهو يتحقق بتساوي الزمنين (زمن القصة وزمن السرد) تحقيقاً عرفياً من حيث الاستغراق الزمني"(39)، فقد تناول بعض النقاد العرب تحليل الخطاب السردي وفق التقنية النقدية والأعمال السردية وأشاروا إلى أسلوب السرد المشهدي في كثير من الأعمال الروائية، والأعمال السردية بصورة عامة(40). تميز هذه التقنية السردية بوظيفتها الدرامية، إذ يعمل على كسر رتابة السرد، من خلال تقنية الحوار، التي تبث الحركة والحيوية فيه، وتمنح للشخصية مجالاً للتعبير عن أفكارها ورؤيتها من خلال لغتها المباشرة، والكشف عن ذاتها من خلال الحوار والعلاقات التي تقيمها مع الآخر (غيرها من الشخصيات)، والعمل على كشف حدث ونموّه وتطوّرها، ويعطي للقارئ إحساساً بالمشاركة في الفعل من خلال الأثر الذي ينتجه، كأنك تشاهد مسرحا(41).

وكاتب الرواية يستخدم نوعين من المشهد الحواري لخلق التطابق بين زمن السرد وزمن القصة من حيث مدة العرض، وأنواع المشهد في الرواية: مشهد الحوار الخارجي ومشهد الحوار الداخلي.

والنوع الأول من المشهد الحواري هو الذي يأخذ سمات التعريف السابق، وقد أخذ قسطاً كبيراً في الرواية التي بين يدي القارئ حيث استخدمه الراوي لخلق التساوي بين زمن القصة وزمن السرد، ومنح الشخصيات الفرصة لتقديم

عواطفهم وآلامهم دون وسيط. وهناك المشاهد الحوارية التي تعبر فيها الشخصيات عن مشاعرهم الخارجية فيعطي القارئ إحساساً بالمشاركة الجادة بالفعل، فيرى الشخصيات تتحرك وتمشي وتفكر، ومثال ذلك قوله:

- لماذا كانت كلمة العميدة في الاجتماع مع الطالبات باللغة الإنجليزية فقط، وأنها لا تترجم إلى العربية؟ الأمر الذي دعاني إلى هذا التساؤل أنني منذ أن وصلت إلى هذه المدرسة، وحضرت ثلاثة اجتماعات لم أجد العميدة تتكلم إلا بالإنجليزية، مع أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية في هذه المدرسة. وأرى أنه ينبغي أن تكون كل الإجراءات الرسمية باللغة العربية.

- الاجتماع يكون باللغة الإنجليزية فقط، لأنها هي اللغة الرسمية، ولكن إذا أردتم أن تترجم فذلك يكون في المسجد بعد الصلاة إن شئتم.

- العربية ليست لغة المسجد فقط، إنها لغة علم وثقافة كالإنجليزية بجانب كونها لغة دين. ولها مكانة في الثقافة الإنسانية.

- نحن لا نترجم إلى العربية. أنا لا أعرف العربية، وكذلك المدرس الأول. ودعني أوجز لك القول إنه ليس من عادتنا. أنت جديد أنت تتبع نظامنا... فهمت؟[42].

وهذا المشهد يتميز بوظيفته الدرامية بحيث أسهم في تطوير جمالية السرد وقطع مساره لمنح الشخصيات فرصة إبداء آرائهم ومشاعرهم حول قضية بدون أن يتدخل أحد الشخصيات الخارجية. وقد عمل هذا المشهد على تعطيل السرد وإبطائه، وخلق التساوي بين زمن السرد وزمن القصة من حيث المدة الزمنية، كما يسعى إلى وسعة النص الروائي.

ط - مشهد الحوار الداخلي أو الصامت في الرواية:

هو "الكلام غير المسموع وغير الملحوظ الذي تعبر به الشخصية عن أفكارها الباطنية التي تكون أقرب ما تكون إلى اللاوعي، وهي أفكار لم تخضع للتنظيم المنطقي لأنها سابقة لهذه المرحلة، ويتم التعبير عنها بعبارات تخضع لأقل ما يمكن من قواعد اللغة لكي توحي للقارئ بأن هذه الأفكار هي ورودها في الذهن"[43].

إضافة إلى ذلك، يعد الحوار الداخلي تحليلاً للذات من خلال حوار شخصية مع نفسها فتتوقف حركة زمن السرد الحاضر لتنطلق حركة الزمن النفسي في كل النواحي المختلفة، ويعبر عن تجربة البطل النفسية الداخلية تعبيراً شعورياً دون اعتبار لتسلسل الزمن الخارجي(44).

وكاتب الرواية يلجأ إلى تعليق الزمن من خلال الحوار الصامت في أماكن مختلفة حيث تجد الشخصية الفرصة للكشف عن ذاتها ومكنوناتها، وآلامها، وتمنح الفرصة للقارئ للغوص في عمق الشخصية ومعرفتها عن قرب، والانتقال من خارج النص إلى داخله. ومن الحوارات الداخلية في الرواية قول الراوي حيث يحكي الأمور المدرسية التي دارت بين العميدة وحمزة خاصة كراهية العميدة للغة العربية اضطرّ أن يتحدث حمزة عن مشاعرها الباطنية حيث يقول: "الآن أدركتُ مدى كراهية العميدة للغة العربية، أما آن لها ولأمثالها من المثقفين بالثقافة الغربية أن يعلموا أن الثقافة العربية واللغة العربية كانتا أول ما وضع قدمه في هذه البلاد؟ ولكن لا بأس... الإنسان عدو ما جهل. لو أنها عرفت شيئاً من الثقافة العربية وفهمت اللغة العربية لما فعلت فعلتها هذه..."(45). في هذا المقطع المونولوجي تحاور الشخصية عن همومها وهواجسها وتخييلاتها الخاصة بشكل مباشر من الشخصية إلى المتلقي من غير حضور المؤلف، حيث يتعجّب حمزة عن بغض العميدة للغة العربية وأصحابها. ورغم أن المونولوج السابق يعمل على إبطاء وتعطيل الزمن السردي، إلا أنه يفسح المجال للشخصية للتأمل وحوار الذات للبروز والاتساع في مساحة الخطاب.

الخاتمة:

يتضح للقارئ من خلال السطور السابقة أن العنصر الزمني في الرواية عنصر مهم في بناء الرواية، لأنه يؤثر في العناصر الأخرى وينعكس عليها. ومن خلال دراسة جماليات الزمن في الرواية يمكن الاستنتاج أن خطاب الروائي (ثالث) تعامل مع الزمن بطريقة مختلفة مما عرفناه في الخطابات الروائية التقليدية، فالبدء بالاستباق والرجوع لنقطة البدء والتقنيات الزمنية من مفارقات

زمنية تكسر الخطية والتسلسل الزمني، من توظيف الكاتب الاسترجاعات بمختلف أنواعها خارجية وداخلية، وإن غلبت الخارجية منها في الرواية، ويهدف توظيف الاسترجاع بأنواعه إلى تقديم الشخصيات، وسرد الأحداث التاريخية المغيبة في السرد، وملء الفراغات التي يتركها. أما الاستباقات في الرواية رغم حضورها إلا أنها قليلة بمقارنتها مع الاسترجاعات، وأغلبها وردت كإعلان لما سيأتي في السرد لاحقاً. فحين يسرد الروائي المدة الزمنية في الرواية، يعمد إلى تلخيص بعض الأحداث لغرض تسريع السرد ودفعه إلى الأمام، كما استخدم الحذف لتجنب ذكر الأحداث الخارجية التي لا تسهم شيئاً في السياق السردي. وعمل المشهد الحواري والوقفة الوصفية على تعطيل السرد وإبطائه ليعطي الشخصيات فرصة التحادث عن مشاعرهم بدون الوسائط من خلال نص واسع.

الهوامش:

1 - الإمام جمال الدين أبو الفضل ابن منظور: لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2003، المجلد 9، ص 241.

2 - ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، دمشق 2011، ص 340.

3 - سيزا قاسم: بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، مكتبة الأسرة، القاهرة 2004، ص 37.

4 - المرجع نفسه، ص 40.

5 - نفسه.

6 - مها حسن القصراوي: الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2004 ص 183.

7 - آمنة يوسف: تقنيات السرد بين النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 2015، ص 104.

8 - نفسه.

9 - لطيف زيتوني: معجم مصطلحات نقد الرواية، دار النهار، ط1، بيروت 2002م، ص 19.

10 - مرشد أحمد: البينة والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ط1، بيروت 2005م، ص 238.
11 - ثالث مي أنغوا: لماذا يكرهوننا، "Sambash"، ط2، كنو 2006م ص 35.
12 - المرجع نفسه، ص 54.
13 - لطيف زيتوني: المرجع السابق، ص 20.
14 - مها حسن القصراوي: المرجع السابق، ص 194.
15 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 10.
16 - المرجع نفسه، ص 21.
17 - لطيف زيتوني: المرجع السابق، ص 16.
18 - المرجع نفسه، ص 211.
19 - جيرار جنيت: خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة محمد معتصم وآخرين، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ط2، القاهرة 1997م، ص 76.
20 - لطيف زيتوني: معجم مصطلحات نقد الرواية، ص 16.
21 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا ، ص 27.
22 - هثيم علي الحاج: الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردي، الانتشار العربي، ط1، بيروت 2015، ص 26.
23 - محمد بوعزة: تحليل النص السردي، تقنيات ومفاهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت 2010، ص 93.
24 - نفسه.
25 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 18.
26 - عالية محمود صالح: البناء السردي في روايات إلياس خوري، دار أزمنة، ط1، الأردن 2005م، ص 39.
27 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 5.
28 - محمد بوعزة، المرجع السابق، ص 94.
29 - حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 1990، ص 159.
30 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 22.
31 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 26.
32 - حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، ص 162.
33 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 103.

34 - المرجع نفسه، ص 104.

35 - مراد عبد الرحمن مبروك: بناء الزمن في الرواية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1998م، ص 92.

36 - محمد القاضي: معجم السرديات، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت 2010، ص 478.

37 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 12.

38 - المرجع نفسه، ص 22.

39 - مرشد أحمد: البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2005م، ص 317.

40 - مصطفى التواتي: دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر 1986، ص 107.

41 - مها حسن القصراوي: المرجع السابق، ص 239-240.

42 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 19-20.

43 - ليون إيدل: القصة السيكولوجية، ترجمة محمود السمرة، المكتبة الأهلية، ط1، بيروت 1959م، ص 118.

44 - مها حسن القصراوي: المرجع السابق، ص 244.

45 - ثالث مي أنغوا: رواية لماذا يكرهوننا، ص 33-34.

References:

1 - ʻAlī, Haytham al-Ḥāj: Az-zaman an-nawʻī wa ishkāliyyāt an-nawʻ as-sardī, Mu’assasat al-Intishār al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 2015.

2 - Aḥmad, Murshid: Al-bunya wa ad-dalāla fī riwāyāt Ibrāhīm Naṣrallah, Al-Mu’assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st ed., Beirut 2005.

3 - Al-Qāḍī, Muḥammad: Muʻjam as-sardiyyāt, Mu’assasat al-Intishār al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 2010.

4 - Al-Qaṣrāwī, Mahā Ḥasan: Az-zaman fī ar-riwāya al-ʻarabiyya, Al-Mu’assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st ed., Beirut 2004.

5 - Al-Ṣafadī, Rakkān: Al-fań al-qaṣaṣī fī an-nathr al-ʻarabī, Al-Hay’a al-ʻĀmma al-Sūriyya li al-Kitāb, 1st ed., Damascus 2011.

6 - Angua, Thālith Mi: Limādhā yakrahūnanā, Sambash, 2nd ed., Kano 2006.

7 - Baḥrāwī, Ḥasan: Bunyat ash-shakl ar-riwā’ī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1990.

8 - Bouazza, Mohamed: Taḥlīl an-naṣ as-sardī, tiqniyyāt wa mafāhīm, Al-Dār al-'Arabiyya li al-'Ulūm Nāshirūn, 1st ed., Beirut 2010.
9 - Edel, Leon: Al-qiṣṣa as-saykūlūjiyya, (The psychological novel), Translated by Maḥmūd al-Samra, Al-Maktaba al-Ahliyya, 1st ed., Beirut 1959.
10 - Genette, Gérard: Khiṭāb al-ḥikāya, baḥth fī al-manhaj, (Narrative discourse, an essay in Method), Translated by Muḥammad Mu'taṣim and others, Amiri Press, 2nd ed., Cairo 1997.
11 - Ibn Manẓūr: Lisān al-'Arab, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., Beirut 2003.
12 - Mabrūk, Murād 'Abd al-Raḥmān: Binā' az-zaman fī ar-riwāya al-mu'āṣira, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, Cairo 1998.
13 - Qāsim, Sīzā: Binā' ar-riwāya dirāsa muqārana fī thulāthiyyat Najīb Maḥfūẓ, Maktabat al-Usra, Cairo 2004.
14 - Ṣāliḥ, 'Āliyya Maḥmūd: Al-binā' as-sardī fī riwāyāt Ilyās Khūrī, Dār Azmina, 1st ed., Jordan 2005.
15 - Touati, Mustapha: Dirāsa fī riwāyāt Najīb Maḥūẓ adh-dhihniyya, Al-Dār al-Tunisiyya - ENAL, Tunis - Alger 1986.
16 - Yūsuf, Āmina: Tiqniyyāt as-sird bayna an-naẓariyya wa at-taṭbīq, Al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2nd ed., Beirut 2015.
17 - Zītūnī, Laṭīf: Mu'jam muṣṭalaḥāt naqd ar-riwāya, Dār al-Nahār, 1st ed., Beirut 2002.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 255 - 273
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

تاريخ الصحافة في العراق

ابتهال جاسم رشيد
جامعة بغداد، العراق

ملخص:

عرفت الصحافة منذ القدم رغم اختلاف شكلها اليوم عن شكلها في السابق، إلا أنها في كل الأزمنة تؤدي الغرض نفسه، ألا هو نشر المعلومات للناس، حيث تعود جذورها تاريخيا إلى مهد الحضارة البابلية، لأنهم هم أول من عينوا كاتبا لتسجيل الأحداث اليومية، إلا أن الدراسات النظرية لعلم الصحافة تؤكد أن صدور أول جريدة في العراق وهي الزوراء على يد الوالي مدحت باشا عام 1869م، ليتم بعدها إصدار العديد من الصحف الحكومية والمستقلة والأهلية حتى يومنا هذا. تتميز الصحف عن الوسائل الأخرى بأنها تعطي تفاصيل أكثر عن الحدث، باعتبارها من أهم وسائل توجيه الرأي العام، لكونها رسالة تستهدف خدمة المجتمع والفرد في آن واحد. لذا يعد هذا البحث من البحوث التاريخية في مناهج البحث العلمي المعروفة في متابعة المعلومات والبيانات التي دونت في الماضي، ليتم تنقيحها ونقدها بحياد وموضوعية، لمعرفة من كتب بها أو أضاف عليها لمقارنتها مع المراحل التي مرت بها، لذلك فإن هذا البحث يهدف إلى معرفة تاريخ الصحافة العراقية قديما، مستعرضا المحاور التي تم تناولها ابتداء من معنى الصحافة ومسمياتها وتاريخها وبدايات ظهورها، وخاصة مراحلها وأدوار نشوئها وإحصائياتها الصادرة منذ عام 1869م حتى عام 1933م، فضلا عن التطورات التي مرت بها وصولا إلى الاستنتاجات والتوصيات.

الكلمات الدالة:

الصحافة، الإعلام، الجرائد، العراق، العهد العثماني.

History of the press in Iraq

Ibtihal Jassim Rashid
University of Baghdad, Iraq

Abstract:

Theoretical studies of journalism confirm that the issuance of the first newspaper in Iraq, which is Al-Zawra, was issued by the governor Midhat Pasha in 1869, after which many governmental, independent and private newspapers were issued to this day. It is one of the most important means of directing public

تاريخ الاستلام: 2021/7/15 - تاريخ القبول: 2021/8/3
bar.alaman@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

opinion, as it is a message aimed at serving society and the individual at the same time. Therefore, this research is considered one of the historical research in the well-known scientific research methods in following up the information and data that were recorded in the past, to be revised and criticized with objective impartiality, to know who wrote it or added to it to compare it with the stages it went through,so this research aims to know the history of journalism Iraq in the past, reviewing the topics that were dealt with, starting with the meaning of the press, its names,its history and the beginnings of its appearance, especially its stages,the roles of its emergence, and its statistics issued from 1869 until 1933, as well as the developments it went through, leading to conclusions and recommendations.

Keywords:

press, media, newspapers, Iraq, the Ottoman era.

1 - معنى الصحافة لغة ومسمياتها:

تعددت المفاهيم والتعريفات التي تناولت مفهوم الصحافة بالمعنى المجرد بعيدا عن كونها تتمتع بإمكانية التخصص في المضمون والتنوع في التناول، إلا أن الثابت حسب ما تشير إليه الأدبيات العربية[1] الصحافة لفظة مشتقة من الصحف هي جمع لكلمة صحيفة، والصحيفة هي التي يكتب فيها[2]، كما ورد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: (إِنَّ هَـٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ)، أي بمعنى الكتب المنزلة، وفي الحديث الشريف (أتراني حاملا إلى قومي كتابا كصحيفة المتلمس)، ومنها اشتق المصحف (بضم الميم أو كسرها) بمعنى الكتاب الذي جمعت فيه الصحف أي الأوراق والرسائل[3].

وكان أول من اختار لفظة صحيفة هو الكونت رشيد الدحداح، أما أحمد فارس الشدياق صاحب جريدة الجوائب، فقد استعمل لفظة جريدة، وأما لفظة جرائد فهي مأخوذة من قضبان النخل المجردة من خوصها فقد جرت العادة عند العرب بعد الإسلام أن يكتب بعض العبارات والآيات القرآنية على قضبان النخل وتوضع مع الميت في قبره عند دفنه، لذا أطلق على الصحيفة التي يكتب عليها الأخبار والأحداث كتعبير مجازي بالجريدة ومعها جرائد، كما شملت هذه

اللفظة على الصحفي بالجرائدي وهي لفظة يطلقها أهل المغرب على من يعمل في مجال الصحافة، في حين يشير بعض المؤرخين للصحافة أن كلمة الصحافة بمعناها المتداول والمتعارف عليه الآن قد ظهر على أيدي نجيب الحداد صاحب جريدة (لسان العرب) في الإسكندرية، حيث ينسب إليه أنه كان أول مصري استعمل لفظ الصحافة بمعنى صناعة الصحف أو الكتابة فيها، ومنها اشتقت لفظ (صحافي) بدلا من صحفي بضم الصاد في الكلمة الأولى(4).

وكانت الصحافة هي أول وسيلة إعلامية استخدمها الإنسان لأداء هذه المهمة لتوصيله بالعالم الخارجي وإمداده بالأخبار والمعلومات عما يحدث خارج بيئته وداخلها ومن هنا كانت الصحافة منذ القدم تهتم بنشر الأخبار المختلفة وشرحها والتعليق عليها واستمدت من ذلك هذا الشأن العظيم والإقبال الكبير عليها والتأثر بها في جميع أنحاء العالم(5)، فلذلك تعد الصحيفة هي أقدم وسيلة اتصال بعد الكتاب، والفرق بينهما إنها صحيفة مطبوعة دورية تهتم أساسا بنشر الأخبار بموضوعاتها المختلفة(6).

وبالتالي فإن الصحافة كما أشار إلى ذلك العقل العربي هي فن التسجيل للوقائع والأحداث اليومية وهي المرآة التي تنعكس عليها صورة الجماعة وآراؤها وخواطرها، وهي في مجملها عملية اجتماعية لنشر الأخبار والمعلومات إلى عدد كبير من القراء بواسطة الصحف المطبوعة، وذلك لتحقيق أهداف ثم التخطيط لها سلفا من جانب القائم بعملية الاتصال(7).

وقد عرّف بعضهم الصحافة الحديثة بأنها كل نشرة تشتمل على أخبار ومعلومات عامة تتضمن سير الحوادث والملاحظات والانتقادات التي تعبّر عن مشاعر الرأي العام وتباع في مواعيد دورية محددة وتعرض على الجمهور عن طريق الاشتراك والشراء(8).

2 - تاريخ الصحافة:

إن المقصود من عبارة تاريخ الصحافة هو تاريخ نشر الأخبار يوما بعد يوم وبهذا يكون تاريخ الصحافة قد بدأ منذ بدأ التاريخ وبدأ الإنسانية(9)، إذ يعد

التاريخ مادة صحفية أو بابا من أبواب الصحيفة أو صفحة تحريرية في الصحيفة، وعندما يصبح التاريخ مادة صحفية فإنه يكتسب أشكال التحرير الصحفي إلى حد ما، حيث يمكن أن تكون المادة التاريخية في الصحف قريبة من الخبر في نشر الوثائق لأول مرة، ويمكن أن تكون قريبة من التحقيق في دراسة واقعة تاريخية اختلف المؤرخون حولها(10).

والواقع أن تاريخ الصحف مر بسلسلة من التقلبات ما هي إلا جزءا من التاريخ العام، فمنه يتلقى الإيضاحات التي لا بد منها وهو بدوره يشرح بعض الوقائع السياسية والاجتماعية التي لولاه لساء فهمنا لأصولها لذلك سمى العرب الصحيفة في بادئ الأمر (بالوقائع) (11).

ويرجع ظهور الصحافة إلى سببين أحدهما تاريخي يتمثل بظهور طبقة جديدة في المجتمع هي طبقة الأغنياء والميسورين ماديا واقتصاديا فضلا عن نفوذهم في السلطة والدولة، التي يجري في عروقها الدم الأزرق ولا تنتمي إلى طبقة كبار الأسياد، والسبب الثاني هو سبب تكنلوجي فني وعلمي، يرتبط بالتطور الحاصل في اختراع الكثير من الآلات لاسيما اختراع الآلة الطابعة الذي قضى على الخبر المنسوخ المقصور على فئة معينة محظوظة، وجعل الخبر المطبوع يطير بسرعة البرق بين أرجاء الأقاليم وبأسعار مناسبة تستطيع أكثر فئات المجتمع من الحصول عليه ثم تلى ذلك التطور الحاصل في مجال النقل وتم تطوير وسائل البريد ليساعد على انتشار الصحافة على نطاق واسع بين البلدان والمدن وحتى القرى النائية(12)، لذا يتضح من ذلك أن الطباعة والبريد كانا بمثابة الأساس المتين لنشأة الصحافة وتطورها، خاصة في نهاية القرن الثامن عشر، بعدما قضت الصحافة المطبوعة على الرسائل الإخبارية المنسوخة التي أدت في نفس الوقت إلى انتشار المطابع ورخص ثمن الصحف المطبوعة وسعة انتشارها وزيادة توزيعها إلى اختفاء الرسائل الإخبارية المنسوخة نهائيا(13).

ولا يمكن إغفال دور الصحافة في انتشار الأخبار قبل اختراع الطباعة، لذا فقد قسمت مهنة الصحافة إلى نوعين هما:

أ - الصحافة الشفوية:

وهي عملية نشر الأخبار وتلقيها عن طريق المشافهة، وممن قام بهذا الدور هم: الرواة، والشعراء، والخطباء، إنما كانوا صحفيين لما يمتلكون من منزلة في مجتمعاتهم تجعل لهم تأثيرهم فيها ومصداقية عالية لا سيما الوجهاء منهم، فكانوا يمثلون دور الصحف الحزبية في وقتنا الحاضر، لهم مبادئهم وسماتهم فيدافعون عن القبيلة، ويندون بخصومهم ويشيدون بفرسانهم أيام الحروب، فهم أشبه بصحفنا اليوم أمثال الشاعر حسان بن ثابت الذي يعتبر صحيفة الإسلام والشاعر الأخطل الذي يعد صحيفة بني أمية، والشاعر الكميت بن زيد الذي يعد صحيفة آل البيت (عليهم السلام) والشاعر الطرماح يمثل صحيفة الخوارج وغيرهم كثير.

ب - الصحافة الخطية:

وهي التي تعتمد على المراسلات والخطب وكل ما كتب أو يكتب من وسائل الكتابة منذ أقدم العصور لغاية وقتنا الحاضر، وقد مضى معظم الناس يستنسخون هذه الأخبار وأقدم الأمم التي شاعت فيها صناعة النسخ هي بلاد الرافدين في العصور الوسطى، لا سيما في مدن البصرة والكوفة وبغداد، واستمرت أرض العراق بازدهار الكتابة وتألق شخصيات عديدة في هذا المجال منهم في العصر العباسي أبو حيان التوحيدي والجاحظ الذي يعتبر شيخ الصحافة في زمانهم، ويجب الأخذ بنظر الاعتبار دقة الخبر وصحته ومدى مصداقيته إلى الواقع وأمانة الكاتب للخبر والالتزام بالموضوعية(14).

3 - الإعلام على أرض الرافدين وبلاد فارس:

لقد كانت بلاد الرافدين وأرض فارس على شاكلة البلاد الأخرى مسرحا للعمليات الإعلامية في العصور القديمة، ولم يصل إلينا الشيء الكثير مما قاموا به من ممارسة للعمل الإعلامي إلا أن القليل الموجود يدل على أنهما كانا يمارسان الإعلام بشكل فعال، لأننا نستطيع أن نعد الموجود منه إعلاما متطورا مر بمراحل متنوعة قبل أن يصل إلى ما هو عليه من النمو والرقي، ومن أبرز المظاهر الإعلامية التي وجدت عن هذه البلاد ما يلي: لقد وجد علماء الآثار في العراق

نشرات ترجع إلى سنة (1800 ق.م) ترشد الزراع إلى كيفية بذر محاصيلهم وريها وعلاجها من الآفات، وتشبه هذه النشرات إلى حد كبير النشرات التي توجهها وزارات الزراعة إلى المزارعين في الدول المتقدمة، ولقد كان لبابل في العصور القديمة شهرة طيبة في مصر الفراعنة وبلغت أوج مجدها في عهد حمورابي الذي تنسب أليه أول صحيفة ظهرت في العالم وهي مجموعة حمورابي للقوانين التي عدها علماء التاريخ أول صحيفة لتداول القوانين، مثل صحيفة الوقائع المصرية وغيرها من الصحف الرسمية التي تنشر القوانين واللوائح والقرارات[15].

لقد ذكر المؤرخ (فلافيوس جوزيف) بأنه كان للبابليين مؤرخون مكلفون بتسجيل الحوادث التي اعتمد عليها (بيرزبيرز) في القرن الثالث قبل الميلاد في كتابة تاريخ الكلدانيين[16]، كما أن الملك حمورابي كان يذيع أوامر على رعيته للحضور إلى بابل للاشتراك في الاحتفالات الموسمية المعينة[17]، كما اكتشفت مديرية الآثار العراقية في أطلال (عقرقوف) قرب بغداد طقما حجريا مقسما إلى اثني عشر جدولا بأسماء الأشهر البابلية مبتدئا من نيسان، معرفا كل يوم من حيث السعد والنحس، مبينا ما يجب على الشعب عمله، وهذا أشبه بما تقوم به الصحف اليوم من بلاغات وزراء الداخلية في تطبيق القوانين والمراسيم المختصة بالأمن وسلامة الدولة وبيانات وزراء الاقتصاد والتموين حول مواد المعايشة وبيعها وشرائها[18]، فقد دلت التحريات الأثرية في نينوى قرب الموصل وما وجدته في مكتبة أشور بانيبال على سجلات مفصلة ومنظمة بحسب تواريخها وحوادثها وبالأخص حروب الملوك وفتوحاتهم[19]، كما كان للأثينيين طريقتهم في تداول الأنباء اليومية، وإن كان الاستنتاج يذهب إلى أن الحياة التي كانوا يمضونها راضين في الميادين العامة التي كانت تمكنهم من تداول الأنباء شفويا والتعليق عليها فيما بينهم دون أدنى حاجة إلى تدوينها[20]، وقد اتخذت الأقوام الأشورية صورة أخرى لهذه الصحافة فقد كانوا يرقمون حوادث انتصاراتهم على الحجر والطين وبجانبها يصورون بالألوان صور الأسرى فيها مشاهد تصور التمثيل بهم وكانوا يعرضونها في شوارعهم العامة وقصورهم الخاصة لذلك يعتبر الأشوريون

أول من وجد الصحافة المصورة[21].

4 - بداية الصحافة في العراق:

يرى بعض المؤرخين العرب وعلى رأسهم رزوق عيسى رئيس تحرير مجلة (المؤرخ) العراقي إن البداية الفعلية للصحافة العربية كانت في العراق سنة (1816م) بصدور صحيفة (جورنال العراق) التي أنشأها الوالي داود باشا وكانت تصدر باللغتين العربية والتركية[22]، وكانت تطبع في مطبعة حجرية باللغتين العربية والتركية، وكانت تنشر أنباء العراق وأخبار السلطة العثمانية ووقائع القبائل وقوانين البلاد وأوامر الوالي وشؤون الموظفين وأخبار الخارجية وكانت توزع على قواد الجيش وكبار المدينة وأشراف بغداد وتعلق على جدران دار الإمارة نسخ منها ليطلع عليها الجمهور، مع أن هذه الصحيفة لم يعثر على نسخة منها إلا أن بعض الرحالين الإفرنج أشاروا إليها في كتبهم[23].

ونسبت هذه المعلومات إلى بعض الرحالة الأجانب الذين مروا بالعراق، ذكروا ذلك في كتبهم لكن لم يحددوا اسما دقيقا يمكن الرجوع إليه، كما لم يثبت لدى من اهتم بالأمر وجود مثل هذه الجريدة، بالإضافة إلى أن بقية الأدلة تنفي صدورها وهي:

1 - عدم وجود مطبعة في العراق آنذاك، فالجريدة كما هو معلوم لا بد من مطبعة لطبعها، ورغم أن خيال البعض قد ذهب إلى أن الوالي أو إدارته قد قاموا بطبع الجريدة خارج العراق ووضعوا اسم العراق عليها إلا أن الزعم ضعيف.

2 - لم يذكر أحد من المؤرخين ممن عاصروا داود باشا وجود الجريدة في عهده.

3 - لم يعثر أحد على نسخة من هذه الجريدة لكي يمكن التعويل عليها في إثبات وجودها[24].

إن أهمية إثبات وجود الجريدة في تلك الفترة المبكرة، تعني أن العراق سبق معظم الأقطار العربية في إصدار الصحف، وهذا قد يفسر إصرار البعض على وجود هذه الجريدة بالرغم من هذا الأمر، كذلك لم يشر هؤلاء المؤرخون إلى حقيقة وجود صحيفة عبرية قديمة اسمها (حمجيد) أي الواعظ صدرت في عام

(1863م) ويشير مصدر آخر إلى أن صحيفة عبرية أخرى اسمها هادوبر (Ha-Dober) صدرت في بغداد ما بين عامي (1868م و1870م) باللغتين العربية والعبرية[25].

إلا أن الدكتور فتحي حسين عامر ذكر في كتابه تاريخ الصحافة العربية غير هذا الرأي وأكد أن أول جريدة في العراق والتي عرفت باسم (جورنال العراق) صدرت عام (1816م)، ثم صدرت بعدها صحيفة الزوراء عام (1869م)، وبعد ذلك تبعها عدة صحف منها جريدة الموصل، والبصرة، وبغداد، والرقيب[26].

كما ذكر زروق عيسى في مجلة (النجم) الموصلية في عددها السابع، مشيرا فيها إلى صدور أول صحيفة في بغداد كانت تعرف باسم (جورنال العراق) والتي أنشأها (داود باشا) عندما تسلم منصب الولاية عام (1816م) وكانت تطبع بمطبعة حجرية، إلا أنه لا يجزم صحة ما يقال كونه لم يذكر حتى في كتب الرحالة الأجانب، لأنه لم يعثر على أية نسخة من تلك الصحيفة، ويراد من لفظة (جورنال) سجل العراق الرسمي (كالسالنامة) وليس جريدة بالمعنى المعروف اليوم، كما المعروف أن المطابع الحجرية لم تدخل إلى العراق إلا في عام 1856م[27].

وعلى أية حال اعتبرت (الزوراء) أول جريدة صدرت في العراق في (5 ربيع الأول 1286 هجرية أي في 15 حزيران 1869م) والبعض الآخر قال إنه يصادف 16 حزيران، ولكن يوم 15 حزيران هو الذي اعتمد يوم تأسيس الصحافة في العراق ومن ثم يحتفل به عيدا للصحافة[28].

فلهذا يبقى الفضل الأول والدور الكبير في إنشاء أول جريدة رسمية في العراق يعود للمثقف مدحت باشا الذي حرص على إصدار جريدة الزوراء عام (1869م)، ومؤسس أول مطبعة بالحروف في بغداد، وقد ظلت الجريدة الرسمية لولاية بغداد إلى يوم احتل الجيش البريطاني بلد الرشيد سنة (1917م) خلال الحرب العالمية الأولى[29]، حيث كانت متخصصة لنشر آرائه الإصلاحية

و(الفومانات السلطانية) [30].

أما الذين حرروا قسمها العربي فمعارفهم متباينة جدا لأن عبارتها بلغت تارة مناط العيوب في الفصاحة والبلاغة وطورا انحطت إلى الحضيض في الركاكة والسخافة، وهذا جلي دليل على تباين طبقات محرريها في صناعة الإنشاء، لما كانت القيود القديمة لهذه الجريدة قد احترقت فلم نعثر إلا على أسماء الذين تولوا إدارتها وكتابة فصولها من سنة 1877م، وهم حسن أزوم (من 1294هـ إلى 1299هـ) وزهير أفندي (من 1299هـ إلى 1313هـ) وإسماعيل أفندي (من 1313هـ إلى 1317هـ) وأحمد فهمي (من 1317هـ إلى 1319هـ) وفهمي أفندي (من 1319هـ إلى 1321هـ) وعباس حمدي (من 1321هـ إلى 1323هـ) وفهمي أفندي (من 1323هـ إلى 1326هـ) وعبد الوهاب أفندي (1326هـ)[31]، وبلغ مجموعة ما صدر من جريدة الزوراء (4049) عددا[32].

بعدها بخمسة عشر عاما ظهرت جريدة (الموصل) سنة (1885م) وتنشر مرة في الأسبوع باللغتين التركية والعربية وأحيانا بالتركية وحدها، وتطبع في مطبعة ولاية الموصل التي أسست سنة 1875م، وهناك من يؤرخ صدور جريدة الموصل بعام 1879 كون لم تكن مطبعة (الولاية) أول مطبعة في تلك الفترة، كما هو الحال في مطبعة (الولاية) البغدادية فقد أسس مبعث الآباء الدومينكيين من الأجانب المرسلين مطبعتهم في أم الربيعين سنة (1860م) وأسست المطبعة (الكلدانية) سنة (1863م)، وأقامها الكلدان وهم من الآهلين المواطنين النصارى ينتمون إلى الكنيسة الكلدانية في السواد، بمعنى أن هاتين المطبعتين سبقتا مطبعة مدحت باشا في بغداد، ولم تعد مطبعة الكلدان ومطبعة الدومنيكان قد عاشت أكثر من خمسين سنة، وطبعت كتب ورسائل كثيرة باللغات العربية والآرامية والتركية والفرنسية واللاتينية منها المدرسية ومنها الدينية، ولقد كان تاريخ جريدة الموصل في العهد العثماني غير واضح لكونها اقتصرت على نشر القوانين والأنظمة والبيانات وأوامر الحكومة وإعلاناتها فعاشت حتى الاحتلال

البريطاني للموصل سنة 1918م[33].

أما في الجنوب فقد وجدت جريدة رسمية في الشعر العراقي، ادعى إبراهيم حلمي العمر في محاضرة له في الأندية الأدبية، أن مدحت باشا الذي أسسها بعد أن أنشأ جريدة (الزوراء) في بغداد، وقد اسماها (الفيحاء)، لكن المصادر الموثوقة لا تؤيد هذا الكلام، لأن البصرة لم تعرف الصحافة إلا بعد مغادرة مدحت باشا العراق بسنين.

لذلك فإن أول مطبعة عرفتها البصرة أنشأت في ولاية هدايت باشا، من قبل موظف بغدادي الموطن، حينما كان يتولى رئاسة كتّاب دائرة الأملاك السنية، يدعى جلبي زاده محمد علي، أسس مطبعة وطبع فيها جريدة (البصرة) سنة (1889م)، وقد كان نفسه صاحب امتيازها ومديرها المسؤول، تصدر باللغتين العربية والتركية، وكانت لسان حال الولاية، لأنها أقرب إلى الجريدة الرسمية، حيث استمرت بالصدور خمس سنوات، حيث تم نقل منشئها إلى وظيفة في بيروت، وبعدها وسعت الحكومة المطبعة وعهدت بتحريرها إلى موظفين من ديوان تم أنشاؤه من قبل الولاية، فغدت جريدة رسمية صرفة للبصرة، واستمرت بالصدور أسبوعيا لغاية احتلال القوات البريطانية لها مطلع الحرب العظمى سنة (1914م)[34].

كانت تصدر إلى جانب هذه الجرائد الثلاث (الزوراء والموصل والبصرة) مجلتان شهريتان غير رسميتين، صدرتا قبل إعلان الدستور العثماني وهي (إكليل الورد) مجلة دينية شهرية أصدرها الآباء الدومنيكان في الموصل عام (1902م)، إذ استمرت بالصدور نحو ستة أعوام، أما المجلة الثانية فكانت باسم مجلة (زهير بغداد) أصدرها الآباء الكرمليون في بغداد عام (1905م) واستمرت مدة عام واحد فقط، ولقد اعتبرت هذه الجرائد والمجلتان ضمن الدور الأول الذي مرت به الصحافة العراقية منذ عام 1869م حتى 1908م[35].

أما أهم الصحف الصادرة في الدور الثاني الذي مرت به الصحافة منذ (1908م) حتى عام (1914م) والتي شهدت إعلان الدستور العثماني ودولته،

إذ شهدت حينها نهضة صحفية حقيقية كبرى، فقد صدرت بين سنتين (1910م و1911م)، (36) جريدة عربية وذلك ما يعادل 60% من أصل (61) جريدة، كانت قد صدرت في المدة الواقعة بين (1904م إلى 1914م)، وأن أول من أقدم على إصدار جريدة في هذه الفترة (مراد بك) شقيق (محمود شوكت باشا) باسم جريدة (بغداد) عام (1908م)، تعتبر هذه الجريدة باكورة الجرائد الشعبية السياسية، ثم أصدر بعده (عبد الجبار باشا الخياط) جريدة (العراق) في كانون الثاني عام (1909م)، وثم أصدر (عبد اللطيف ثنيان) جريدة (الرقيب) في 28 كانون الثاني عام (1909م) وكانت تكتب بحرية وصراحة لا حد لها(36).

أما أبرز المجلات التي صدرت في هذا الدور فهي مجلة (العلم) في النجف الأشرف باللغة العربية وظهر عددها الأول في (29 أذار 1910م) بـ(48) صفحة من القطع الصغيرة لصاحبها محمد علي هبة الدين الشهرستاني ومديرها المسؤول عبد الحسين الأزري، ومجلة (خردلة العلوم) وتعد من أوائل المجلات العلمية التي صدرت في العراق في تشرين الثاني (1910م) وتصدر عشر مرات في السنة لصاحبها رزوقي عيسى وبـ(32) صفحة من القطع الصغيرة، أما مجلة (لغة العرب) فتعد من أشهر المجلات الأدبية الرصينة، التي ظهرت في هذه الحقبة، فقد صدر عددها الأول في تموز عام (1911م) وبـ(40) صفحة لصاحبها الأب أنستاس ماري الكرملي ومديرها المسؤول كاظم الدجيلي(37).

وفي الدور الثالث من (1914م إلى 1921م) عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى تعطلت جميع الصحف الأهلية ولم يبق سوى جريدة (الزهور) البغدادية لموالاتها للحكومة وتأييدها سياسة الحاكمين، كما صدرت مجلة عنوانها (العراق في زمن الحرب) وهي مجلة أسبوعية مصورة تنشر صورا عن الوقائع الحربية، وأخرى للشيوخ الموالين للسلطات البريطانية كما صدرت جريدة (الأوقات البصرية) وهي جريدة يومية أدبية سياسية مصورة، كما تعطلت جميع الصحف الأهلية ما عدا صحيفة الزهور الموالية للحكومة، وحل محل هذه الصحف

جريدة (صدى الإسلام) التي أصدرها عطا الله آل الخطيب في (23 تموز 1915م) باللغات الفارسية والتركية والعربية، وفي الموصل صدرت جريدة (دعوة الحق) لصاحبها محمد رشيد الصفار في 7 نيسان 1915م وكانت بمثابة آخر حلقة في سلسلة الصحف التي صدرت خلال الفترة من 1869م حتى عام (1917م)، وهكذا شهدت هذه الحقبة عددا محدودا من الجرائد والمجلات أبرزها الأوقات البصرية، العرب، الأوقات البغدادية، الموصل، ثم جريدة العراق ودجلة والفلاح، إذ سمحت سلطات الاحتلال لبعض الأفراد إصدار جريدتي دجلة والفلاح وذلك لتهيئة الرأي العام للمرحلة الجديدة وتأسيس الدولة العراقية(38).

5 - إحصائيات للصحف والمجلات 1869م-1933م:

إحصائية بعدد الصحف الصادرة منذ عام (1869م) لغاية (1923م)، إذ بلغت إحصائية الصحف الصادرة في بغداد منذ عام 1869م 123 صحيفة أو جريدة حتى عام 1929م، كما بلغ عدد الصحف الصادرة في مدينة البصرة منذ عام 1895م حتى عام 1921م (16) جريدة، في حين بلغ عدد الصحف الصادرة في مدينة الموصل منذ عام 1885م حتى عام 1927م (9) جرائد، كما كانت لمدينة الكاظمية منذ عام 1924م حتى عام 1926م (3) جرائد وهي اليقظة والمنبر العام والمعارف، كذلك كانت لمدينة كركوك عام 1918م جريدة (نجمة كركوك) أما في النجف فقد صدرت جريدتان الأولى عام 1920م لزعماء الثورة العراقية معروفة باسم (الفرات) والثانية باسم (النجف) لصاحبها يوسف رجب عام 1925م، وكذلك صدرت في كربلاء جريدة (الاتفاق) لصاحبها حاجي ميرزا علي أفاسيراز في 7 أذار عام 1916م، كما كانت لمدينة العمارة صحيفة (التهذيب) لصاحبها أنور مجيد تحافي في أذار عام 1926م، وكذلك لمدينة الحلة جريدة اسمها (الفيحاء) لصاحبها عبد الرزاق الحسني في 27 كانون الثاني عام 1927م، ولمدينة العشار صحيفة باسم (الآخاء) لصاحبها سيد عبد الرحمن في 15 آب عام 1926م(39).

أما المجلات الصادرة في العراق فقد بلغ عددها (49) مجلة أولها (زهيرة بغداد) للآباء الكرمليين في 25 أذار عام 1905م، وآخرها (نشرة الاقتصاد) لصاحبها عبد الله نسيم حاي في 29 كانون الأول عام 1922م، أما في البصرة فقد صدرت مجلة باسم (شط العرب) لصاحبها خلف شوقي الداودي في 1 كانون الثاني عام 1923م، في حين صدرت في مدينة العشار (3) مجلات أولهما (النشئ الجديد) لصاحبها عبد الرزاق الناصري في 1 شباط عام 1927م ومجلة (الثقافة) لصاحبها عبد الجليل تيرتو في 1 كانون الأول عام 1927م، والثالثة باسم (الاقتصاد) لصاحبها بديع شوكت في 1 نيسان عام 1928م، فقد كانت لمدينة العمارة مجلة باسم (الهدى) لصاحبها عبد المطلب الهاشمي في 1 آب عام 1928م، ولمدينة النجف (3) مجلات الأولى باسم (العلم) لصاحبها هبة الدين الشهرستاني في 29 أذار عام 1910م، ومجلة (النجف) لصاحبها يوسف رجب عام 1926م ومجلة (الحيرة) لصاحبها عبد المولى الطريحي في 29 كانون الثاني عام (1927م)، ولمدينة كركوك مجلة باسم (كوكب المعارف) لصاحبها عرفي عام 1916م، ولمدينة الموصل أربعة مجلات الأولى باسم (إكليل الورود) للآباء الدومنيكيين صدرت في الأول من كانون الأول عام 1902م، والثانية باسم (النادي العلمي) لإدارة النادي العلمي في 15 كانون الثاني عام (1919م)، والثالثة باسم (الجزيرة) لصاحبها محمد مكي صدقي في 22 شباط 1923م والرابعة باسم (النجم) البطريركية الكلدانية في 25 كانون الأول عام (1928م)[(40)].

وفي إحصائيات أخرى تقول إن عدد الصحف والمجلات السياسية والأدبية التي صدرت في العراق من عهد مدحت باشا حتى أواخر عام 1933م (309) جريدة ومجلة موزعة على المدن العراقية، فقد كان مجموع الصحف التي صدرت في العراق قبل الحرب وفي أثنائها (69) جريدة بين أدبية وسياسية وهزلية وانتقادية، حيث بلغ عدد الصحف السياسية التي صدرت في العراق بعد الحرب العالمية الأولى ونهاية 1933م (61) جريدة، وبلغ عدد الصحف الأدبية التي صدرت

في العراق بعد الحرب المذكورة (84) جريدة، بينما بلغ عدد المجلات التي صدرت في العراق قبل الحرب العالمية الثانية (20) مجلة، كما بلغ مجموع المجلات الصادرة بعد الحرب وحتى أواخر 1933م (73)، في حين صدرت في بغداد (168 جريدة و77 مجلة) بينما صدرت في الموصل (8 صحف و4 مجلات) وفي البصرة (21 جريدة و5 مجلات) وفي النجف (5 جرائد و4 مجلات) أما الحلة وكربلاء فقد أصدرت كل منهما جريدة واحدة، ولا يوجد إصدار أي مجلة لكليهما، بينما كان لمدينة الكاظمية ومحافظة السليمانية إصدار (4) جرائد، ولم يكن هناك إصدار لأي مجلة أيضا، في حين كان لمحافظة العمارة إصدار جريدتين ومجلة واحدة فقط، ولمحافظة كركوك إصدار (2 صحف و2 مجلات)[41].

6 - التطورات التي مرت بها الصحافة في العراق:

مميزات الصحافة العراقية من العهد العثماني حتى العهد الجمهوري:

1 - إن أهم سمات الصحف العراقية في العهد العثماني هي أنها تتضمن المراسيم والبيانات والبلاغات الرسمية والإعلانات الحكومية والأهلية أي أنها صحف ذات طابع رسمي وتعد الزوراء أول صحيفة صدرت فيه.

2 - بعد إعلان الدستور العثماني عام 1908م أتيحت الحرية التي منحها الانقلاب الدستوري في إصدار المطبوعات، لذا ظهرت صحف القطاع الخاص في العراق أهمها جريدة بغداد، كما أنها كانت تصدر باللغتين التركية والعربية.

3 - العهد الملكي (1920م-1958م) وقد عرف صدور صحف متنوعة الرسمية منها والمعارضة ولكن بقيود وبتراخيص خاصة، وقد أدت الصحافة الوطنية دورا رائدا في ربط العراق بقضايا الأمة العربية وحركة التحرر العالمية وقضايا الإصلاح السياسي والاجتماعي في البلد.

4 - العهد الجمهوري الأول (1958م-1968م) والذي شهد المرحلة القاسمية (عبد الكريم قاسم)، والعارفية (عبد السلام عارف وعبد الرحمن عارف)، وقد صدرت صحف متنوعة وكانت تتمتع بحريات مهمة ولكنها مقيدة نوعا ما مثل صحيفة البشير والأحرار والرقيب والاستقلال.

5 - العهد الجمهوري الثاني (1968م-2003م) وهو العهد الذي وظفت فيه الصحافة وأقلام الصحفيين لخدمة الرأي الواحد والحزب الواحد ممثلا بحزب البعث ولم تعرف هذه المرحلة صدور صحف معارضة.

6 - العهد الجمهوري الثالث (2003م وما بعدها) [42].

أما التطورات التي شهدتها الصحافة خلال القرن العشرين الميلادي نتيجة لعدة عوامل رئيسية فأهمها:

- التقدم العلمي وما صحبه من استخدام للتكلوجيا في مجلات الإعلام والمجالات المتصلة بها.

- ظهور الصحافة الشيوعية في البلدان التي طبقت المذهب الشيوعي على أسس غير الأسس الاقتصادية التي عرفتها الصحافة الرأسمالية طوال تاريخها الطويل.

- بروز ظاهرة التكتلات الإعلامية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وما تبعتها من احتكارات حتى أن العديد من المجتمعات الغربية المتقدمة تصدت بالتشريع لمحاربة الاحتكارات.

- ازدهار صحافة العالم الثالث بعد تخلص العديد من الشعوب من سيطرة الاستعمار [43].

نتائج البحث:

يتضح لنا من خلال هذه البحث الأهمية البالغة للصحافة في المجتمعات كافة، لما تمتع به من مميزات تخدم الفرد بصورة خاصة، حسب اتجاهاته للمواضيع التي تهمه متابعتها، إلا أن الباحثة قد استنتجت أن هناك اختلاف في الروايات حول نشأة الصحافة في العراق، إضافة إلى عدم تمتعها بحرية كاملة على مرور الأزمنة، لكونها تخضع للسلطة الحاكمة أو للأحزاب السياسية التي تحكمها، منذ نشأتها حتى يومنا هذا، ما زالت تعاني من السيطرة والهيمنة والتدخل حتى في سياستها، بل حتى إنها مقيدة من جميع الوسائل، رغم أنها مرت بالكثير من التطورات سواء من ناحية الفن الإخراجي الشكل أو التحريري المضمون أو المعدات والمكائن الطباعة الحديثة والوسائل التكنولوجية المزودة بوسائط تفاعلية

تتيح لهم مشاهدتها والرجوع إليها متى شاءوا، إلا أنها ما زالت تفتقر هي والعاملون فيها إلى أبسط حقوقهم المهنية، وهي ممارسة عملهم بحرية كاملة، وبالدلالة ما تعرض له الكثير من العاملين في هذا المجال، إلا أن الباحثة توصي من خلال هذه الدراسة بإجراء دراسات أخرى حول نشأة الصحافة، أو عن التطورات التي مرت بها الصحافة العراقية.

الهوامش:

1 - مرفت محمد الطرابيشي: مدخل إلى صحافة الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة 2003، ص 13-14.

2 - ابن منظور: لسان العرب، هيئة الكتّاب، القاهرة 1985، ص 75.

3 - إلهام العيناوي: مدخل إلى الصحافة، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، الجمهورية العربية السورية، 2020، ص 35.

4 - أديب مروة: الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1961، ص 14-15.

5 - محمد فريد محمود عزت: مدخل إلى الصحافة، القاهرة 1993، ص 2.

6 - محمود حسن إسماعيل: مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، الدار العالمية، مصر 2003، ص 148.

7 - مرفت محمد الطرابيشي: مدخل إلى صحافة الأطفال، ص 13-14.

8 - أديب مروه: الصحافة العربية نشأتها وتطورها، ص 15.

9 - إميل بوافان: تاريخ الصحافة، ترجمة محمد إسماعيل، مراجعة محمود نجيب أبو الليل، وكالة الصحافة العربية، مصر 2018، ص 10.

10 - محمد سيد محمد: الصحافة بين التاريخ والأدب، دار الفكر العربي، القاهرة 1985، ص 15.

11 - إميل بوافان: تاريخ الصحافة، ص 10.

12 - محمود حسن إسماعيل: مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، ص 148.

13 - محمد فريد محمود: مدخل إلى الصحافة، ص 5.

14 - منير بكر التكريتي: الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية من (1869 إلى 1921)، مطبعة الإرشاد، بغداد 1969، ص 49-50.

15 - محمد نعمان عبد السميع: العمل الصحفي، نشأته، أنواعه، تطوره، دار العلم والإيمان،

الدوحة 2014، ص 19.
16 - فتحي الأبيارى: صحافة المستقبل والتنظيم السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص 18.
17 - منير بكر التكريتي: الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 49.
18 - رفائيل بطي: الصحافة في العراق، محاضرات تم إلقاؤها على طلبة الدراسات الأدبية واللغوية في معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، سنة 1955، ص 8.
19 - منير بكر التكريتي: الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 49.
20 - فتحي الأبيارى: صحافة المستقبل والتنظيم السياسي، ص 18.
21 - سعد سلمان المشهداني: تاريخ وسائل الإعلام في العراق، النشأة والتطور، دار أسامة، عمان، الأردن، 2013، ص 32.
22 - المصدر نفسه، ص 43.
23 - عبد الله حسين: الصحافة والصحف، مطبعة النصر، القاهرة 1948، ص 194-195.
24 - خالد حبيب الراوي: تاريخ الصحافة والإعلام في العراق منذ العهد العثماني حتى حرب الخليج الثانية (1810 إلى 1991)، دار صفحات، دمشق 2010، ص 11.
25 - نفسه.
26 - فتحي حسين عامر: تاريخ الصحافة العربية، دار العربي، القاهرة 2014، ص 9.
27 - منير بكر التكريتي: المصدر السابق، ص 52-53.
28 - خالد حبيب الراوي: تاريخ الصحافة والإعلام في العراق، ص 12.
29 - رفائيل بطي: الصحافة في العراق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، يورك هاوس، المملكة المتحدة، له طبعتان 1955 و2021، ص 10.
30 - منير بكر التكريتي: الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 52.
31 - فيليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الأدبية، بيروت 1913، ج1، ص 78.
32 - سعد سلمان المشهداني: تاريخ وسائل الإعلام في العراق، ص 51.
33 - رفائيل بطي: الصحافة في العراق، ص 17-18.
34 - المصدر نفسه، ص 19.
35 - سعد المشهداني: المصدر السابق، ص 52-58.
36 - المصدر نفسه، ص 59-60.
37 - عبد الرزاق الحسني: تاريخ الصحافة العراقية، مطبعة الزهراء، بغداد 1957، ج1،

ص 26-27.

38 - سعد سلمان المشهداني: تاريخ وسائل الإعلام في العراق، ص 62-64.

39 - فيليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الأدبية، بيروت 1914، ج3، ص 76-91.

40 - المصدر نفسه، ص 142-150.

41 - عبد الرزاق الحسني: تاريخ الصحافة العراقية، ص 1.

42 - عمر محمد عبد الله: تغطية الصحافة العراقية للأحداث الأمنية في محافظات نينوى وصلاح الدين والأنبار، دراسة تحليلية مقارنة للصحف العراقية الصباح والزمان والعدالة، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الإعلام جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2016، ص 29-30.

43 - محمد سيد محمد: الصحافة بين التاريخ والأدب، ص 9-10.

References:

1 - ‘Abd al-Samī‘, Muḥammad Nu‘mān: Al-‘amal as-ṣuḥufī, Dār al-‘Ilm wa al-’Imān, Doha 2014.

2 - ‘Abdallah, ‘Omar Muḥammad: Taghṭiyyat as-ṣaḥāfa al-‘irāqiyya li al-aḥdāth al-amniyya, Master Thesis, University of the Middle East, Jordan 2016.

3 - ‘Āmir, Fatḥi Ḥussein: Tārikh as-ṣaḥāfa al-‘Arabiyya, Dār al-‘Arabī, Cairo 2014.

4 - ‘Izzat, Muḥammad Farīd: Madkhal ilā as-ṣaḥāfa, Cairo 1993.

5 - Al-‘Aynāwī, Ilhām: Madkhal ’ila as-ṣaḥāfa, Damascus 2020.

6 - Al-Rāwī, Khālid Ḥabīb: Tārikh as-ṣaḥāfa wa al-’i‘lām fī al-‘Irāq, Dār Ṣafaḥāt, Damascus 2010.

7 - Al-Abyārī, Fatḥi: Ṣaḥāfat al-mustaqbal wa at-tanẓīm sa-siyyāsī, Dār al-Ma‘rifa al-Jāmi‘iyya, Alexandia 2000.

8 - Al-Ḥasanī, ‘Abd al-Razzāq: Tārikh as-ṣaḥāfa al-‘irāqiyya, Maṭba‘at al-Zahrā’, Baghdad 1957.

9 - Al-Mashhadānī, Sa‘d Salmān: Tārikh wasā’il al-’i‘lām fī al-‘Irāq, Dār Usāma, Amman 2013.

10 - Al-Ṭarābīchī, Mervat Muḥammad: Madkhal ilā ṣaḥāfat al-aṭfāl, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Cairo 2003.

11 - Al-Tikrītī, Munīr Bakr: As-ṣaḥāfa al-‘irāqiyya, Maṭba‘at al-Irshād, Baghdad 1969.

12 - Baṭṭī, Raphael: As-ṣaḥāfa fī al-‘Irāq, Mu’assasat Hindāwi, Cairo 2021.

13 - Boivin, Emile: Tārikh as-ṣaḥāfa, (Histoire du journalisme), Translated by

Muḥammad Ismāʿīl, Wikālat as-Ṣaḥāfa al-ʿArabiyya, Cairo 2018.
14 - Ḥussein, ʿAbdallah: As-ṣaḥāfa wa as-ṣuḥuf, Maṭbaʿat al-Naṣr, Cairo 1948.
15 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʿArab, Hayʾat al-Kitāb, Cairo 1985.
16 - Ismāʿīl, Maḥmūd Ḥassan: Mabādiʾ ʿilm al-ittiṣāl wa naẓariyyāt at-taʾthīr, Al-Dār al-ʿAlamiyya, Cairo 2003.
17 - Marwa, Adīb: As-ṣaḥāfa al-ʿarabyya nashʾatuhā wa taṭawwuruhā, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut 1961.
18 - Muḥammad, Muḥammad Sayyid: As-ṣaḥāfa bayna at-tārīkh wa al-adab, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Cairo 1985.
19 - Tarrazi, Philippe de: Tārikh as-ṣaḥāfa al-ʿArabiyya, Al-Maṭbaʿa al-Adabiyya, Beirut 1913-1914.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 275 - 291
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

آراء ابن جني في الضرورة الشعرية

د. عثمان انجوغو تياو
جامعة شيخ أنتا جوب بدكار، السنغال

الملخص:

هذا بحث عن علم من أعلام التراث العربي الإسلامي ممن يعتد برأيه ويرتد إلى علمه في مسائل التصريف والاشتقاق والإعراب وتأصيل الكلمات في اللغة العربية، وهو بحث يحتوي جماع آراء ابن جني في "الضرورة الشعرية" التي تعد من أهم المسائل اللغوية وأوسعها وأدقها لكونها خصوصية الشعر العربي الذي هو ديوان العرب ومصدر اللغة وموضع الاستشهاد.

الكلمات الدالة:

ابن جني، الضرورة الشعرية، اللغة، الشذوذ، اللحن.

Ibn Jinnî's opinions on poetic licence

Dr Ousmane Ndiogou Thiaw
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

This article is concerned with one of the figures of the Arab-Islamic heritage, whose opinion is highly valued and knowledge resorted to when it comes to deal with issues of morphology, derivation, inflection, and of etymology of words in the Arabic language. It is a research which contains the essential or even all of Ibn Jinnî’s opinions on "poetic license" whichis considered to be one of the most important, the vastest and finest linguistic questions, given that it remains a characteristic of Arabic poetry which is the collection by the Arabs themselves, the source of the language and the place of testimony.

Keywords:

Ibn Jinnî, Poetic license, Idiom, Anomaly, Solecism.

مقدمة:

أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي عالم اشتهر باللغة والنحو، قدم في التصريف الذي كان يعتبره هو وسيطة بين اللغة والنحو يتجاذبانه، مع حذاقة في

تاريخ الاستلام: 2021/6/25 - تاريخ القبول: 2021/7/29
ousmanendiogou.thiaw@ucad.edu.sn
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

الأدب وفنونه، وتبصر في الشعر وعيونه. وقد تميز بدقة التعليل وبراعة التحليل وقوة التدليل وصحة التأويل في مسائل العربية. فكان في ميدانه صاحب الرأي المسموع والمذهب المتبوع، فاحتل المكانة اللائقة بشخصيته في شتى هذه العلوم بين العلماء. ومعروف أن الضرورة الشعرية وسط بين هذه العلوم والفنون، لذلك لا نرى أعظم منه استحق الرجوع إلى آرائه في هذه المسائل العويصة المتنازع فيها، وخاصة أنه لم يدون أفكاره في الضرورة في تصنيف واحد، ولكنها تفرقت بين كتبه المختلفة المشارب والمتنوعة الموارد والمشحونة بالشوارد والخرائد. وعمل مثل هذا يحتاج إلى سعة القراءة والتعمق في الاستنباط ومقارنة المتشابهات الواردة في أماكن شتى لاستخراج الكنوز التي تختفي وراء الألفاظ والعبارات، ولأجل الوصول إلى رأي متسق للمؤلف تطمئن إليه النفس. وقد انتهينا بعد دراسة سابقة لأنواع الضرورات وأشكالها إلى آراء خمسة أجملناها من كتب ابن جني تمثل رأيه العام في الضرورة التي هي أحوج إلى حسن الاستدلال والتعليل لإعادة الأمور إلى نصابها، ورد الجوامح إلى صوابها؛ لأن الشعر - كما يقول ابن جني في الخصائص (191/3) - "موضع اضطرار وموقف اعتذار. وكثيرا ما يحرف فيه الكلم عن أبنيته وتحال فيه المثل عن أوضاع صيغتها لأجله".

1 - الضرورة فن شعري لا موجب اضطراري:

يرى أبو الفتح عثمان بن جني ومن لف لفه أن الضرورة ما وقع في الشعر سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لا؟ ولم يشترطوا في الضرورة أن يضطر الشاعر إلى ذلك في شعره، بل جوزوا له في الشعر ما لم يجز في الكلام؛ لأنه موضع قد ألفت فيه الضرائر[1]. وذلك لأن ابن جني قد تبعه في رأيه هذا جمهور العلماء منهم الأعلم الشنتمري وابن عصفور الإشبيلي ورضي الدين الأستراباذي وأبو حيان الأندلسي وابن هشام الأنصاري وعبد القادر البغدادي والشاطبي في شرحه للألفية؛ قال محمد الأزهري المعروف بالأمير في حاشيته على "المغني" إن الحق قول الجمهور. وقال محمد حماسة "إن العلماء يعدون رأي ابن جني في ضرورة الشعر ممثلا لرأي الجمهور فيها"[2].

وقد أورد ابن جني في ذلك أمثلة ضرورية كثيرة يصرفها إلى وجه آخر يسلم البيت من الضرورة التي وقع فيها الشاعر، مما يرد على رأي سيبويه الذي أيده ابن مالك في "الضرورة" حتى اشتهر به؛ وهو أنه يجوز للشاعر ما لا يجوز له في الكلام بشرط أن يضطر إلى ذلك، ولا يجد منه بداً، بحيث لا يمكن للشاعر الإتيان بعبارة أخرى أو الذهاب إلى وجه آخر بدون أن يخل بالمعنى الذي يريد إصابته. وحجة الجمهور في ذلك قول الشاعر وما جرى مجراه (الرمل):

كم بجودٍ مقرفٍ نال العلا وكريمٍ بخلُه قد وضَعَهْ

في رواية من خفض "مقرف"، حيث فصل بين "كم" وما أضيفت إليه بالجار والمجرور، وذلك لا يجوز إلا في الشعر، ولم يضطر إلى ذلك الشاعر إذ يزول الفصل بينهما برفع "مقرف" أو نصبه(3).

ومن ذلك قوله (مجزوء الكامل):

فَزَجَجْتُها بِمِزجّــة زَجَّ القلوص أبي مزاده

أي: زج أبي مزادة القلوص، ففصل بينهما بالمفعول به. هذا مع قدرته على أن يقول: زج القلوص أبو مزادة، كقولك: سرني أكل الخبز زيد. فارتكب هاهنا الضرورة مع تمكنه من ترك ارتكابها(4).

وليدل على أن الشاعر لا يأتي بالضرورة لمجرد أنه لا حيلة له ولا مناص، فقد جاء ابن جني بمثال الشاعر (الوافر):

أبيتُ على معاريَ فاخراتٍ بهن مُلَوَّبٍ كدَمِ العباطِ

لأنه لو أنشد: على معار، لما كسر وزنا ولا احتمل ضرورة؛ لأنه يصير من "مفاعلتن" إلى "مفاعيلن" وهو العصب(5). وكذلك قول الشاعر (الكامل):

ينباعُ من ذفرى غضوبٍ جسرة

"إنما هي إشباع للفتحة طلبا لإقامة الوزن، ألا ترى أنه لو قال: "ينبع من ذفرى" لصح الوزن إلا أن فيه زحافا هو الخزل"(6). فالأمر إذن في الموضعين إنما هو

مخافة الزحاف الذي مثله جائز. نفهم من قول ابن جني هنا أن الشاعر قد يرتكب الضرورة فرارا من الزحاف مع أن هذا الأخير مقبول في فن الشعر مطرد.

ويرى ابن جني أن الشاعر يتصرف في الكلام اضطرارا أو محافظة على التجنيس أو ميلا للإتباع المعروف في اللغة والذي يدخل فيه التناسب كما يسميه ابن مالك، قال في الألفية (الرجز)[7]:

ولاضطرارٍ أو تناسبٍ صُرِفْ   ذو المنعِ والمصروف قد لا ينصرفْ

وفي ذلك قول الشاعر (المتقارب):

أرتني حِجْلا على ساقها   فهش الفؤاد لذاك الحِجِلْ
فقلت ولم أخْف عن صاحبي   ألا بأبي أصل تلك الرِّجِلْ

قال ابن جني: "فإنما أراد به الإتباع لإقامة الوزن، وأصل بنائها على "فعل" ساكنة العين"[8]. والإتباع والتجنيس يردان في النثر كما يردان في الشعر، فدل هذا على أنه جاز للسجاعة في سجعاته وللناثر في حالات معينة التصرف في لفظة الفاصلة أو القرينة كي تجانس أختها كما يجوز للشاعر في شعره ما لا يجوز لسواه. وقد أكد هذا السيوطي في "الاقتراح" أن قد يلحق بالضرورة ما في معناها، وهو الحاجة إلى تحسين النثر بالازدواج. ومن هذا الباب قوله تعالى في آيات الحاقة: "مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهْ، هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهْ".

ورأي ابن جني أن العرب يرتكبون الضرورة مع قدرتهم على تركها غير مكرهين عليها ولا مضطرين إليها أنسا بها واعتيادا لها كما في قول الشاعر (الرجز):

من كان لا يزعم أنّي شاعرٌ   فيَدْنُ منّي تنهُهُ المَزَاجِرُ

هذا مع أنه قادر أن يقول بدون حذف ولا اضطرار: "فليدن مني"[9]. فابن جني يرى أن الشاعر بارتكابه بعض الضرورات إنما يفعل ذلك ثقة بنفسه وفصاحته وأن تصرفه في شعره واعتماده على الوجه الضعيف وميله إلى غير

الطريق المستنير، لا يمنع كلامه من أن يبلغ مراده ويصل إلى غايته. وفي ذلك قال أبو الفتح: "فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه وإن دل من وجه على جوره وتعسفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمطه، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته. بل مثله في ذلك عندي مثل مجرى الجموح بلا لجام، ووارد الحرب الضروس حاسرًا من غير احتشام. فهو وإن كان ملومًا في عنفه وتهالكه، فإنه مشهود له بشجاعته وفيض منته؛ ألا تراه لا يجهل أن لو تكفر في سلاحه أو أعصم بلجام جواده لكان أقرب إلى النجاة وأبعد عن الملحاة؟ لكنه جشم ما جشمه على علمه بما يعقب اقتحام مثله إدلالا بقوة طبعه ودلالة على شهامة نفسه"[(10)].

2 - التفريق بين ما هو لغة وما هو ضرورة وصنعة:

نرى عند ابن جني الفرق بين الضرورة واللغة، وبين ما هو ضروري وما هو شاذ، كما في قول الشاعر (البسيط):

ثم استمرُّوا وقالوا إن مشربَكمْ ماء بشرقِيّ سلمى فَيْدُ أو رَكَكُ

روى أبو عثمان عن الأصمعي: "سألت أعرابيا، ونحن بالموضع الذي ذكره زهير في البيت: أتعرف رككًا هذا؟ فقال: قد كان هاهنا ماء يسمى "ركا"، فعلمت أن زهيرا احتاج إليه فحركه"، علق ابن جني على ذلك قائلا: "وقد يجوز أن يكونا لغتين: رك وركك، كالقص والقصص، والنشْز والنشَز. وقد كان يجب على الأصمعي ألا يسرع إلى أنه ضرورة"[(11)] وكأنه رجح جانب اللغة على جانب الاضطرار.

وقال عن صدر البيت المذكور (الكامل):

ينباع من ذفرى غضوب جسرة

قيل: أراد ينبع، فأشبع الفتحة، فأنشأ عنها ألفا. وقال الأصمعي: يقال انباع الشجاع، ينباع انبياعا إذا انخرط بين الصفين ماضيا، وأنشد فيه (الرجز):

يطرق حِلمًا وأناةً معا ثُمّتَ ينباع انبياع الشجاع

"وقد يمكن عندي أن تكون هذه لغة تولدت وذلك أنه لما سمع "ينباع" أشبه في اللفظ ينفعل، فجاءوا منه بماض ومصدر"[12].

فابن جني يفرق بين اللغة والضرورة وينبه على عدم الاستعجال في القضاء على اللفظ بالضرورة قبل استكمال العدة المميزة بين ما جاء في ضرورة الشعر وما هي لغة ثابتة.

ويمكن أن يجتمع في كلمة واحدة وجهان: وجه الضرورة من جهة أو وجه اللغة من جهة أخرى كما في قول الشاعر (الطويل):

بُثَينَ الزمي لا، إنَّ لا إن لزمتِهِ على كثرة الواشين أيُّ مَعُونِ

فزعم ابن جني أنه جمع "معونة" وليس بواحد، كما أن "مكرم" جمع "مكرمة" في قول الآخر (البسيط):

لِيَوْم رَوْعٍ أوْ فِعَالِ مَكْرُمِ

وكذلك قول الآخر (الرمل):

أَبْلِغِ النُّعْمَانَ عَنِّي مَأْلُكًا أنَّه قد طالَ حَبْسِي وانتظارِي

قال: "فقد يجوز أيضا أن يكون جمع "مَأْلُكة" وهي الرسالة، أو يكون حذف الهاء ضرورة وهو يريدها"[13]. ومثل ذلك يقال في تأويل بيت الشاعر (البسيط):

تنفي يداها الحصى في كل هاجرةٍ نفي الدراهيم تنقادُ الصياريف

"يريد: الصيارف، فأشبع كسرة الراء فتولدت بعدها ياء. فأما الدراهيم فإن كان جمع درهم فهو كالصياريف وإن كان جمع درهام فلا ضرورة فيه، ومن ذلك قول العرب في جمع دانق وخاتم وطابق: دوانيق وخواتيم وطوابيق، وإنما الوجه: دوانق وخواتم وطوابق"[14]. فيرى ابن جني احتمالين في لفظ "دراهيم"، إما أن يكون مفرده درهام على لغة، وإما أن يكون مفرده كما هو المشهور "درهم" زيد

عليه الياء على الضرورة.

3 - الضرورة بين العرب الأقحاح والمولدين:

لقد عقد ابن جني بابا خاصا أجاب فيه عن السؤال الآتي: "هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا"؟ قال فيه: "سألت أبا علي - رحمه الله - عن هذا، فقال: كما جاز أن نقيس منثورنا على منثورهم فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم، فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا وما حظرته عليهم حظرته علينا. وإذا كان كذلك فما كان من أحسن ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا وما بين ذلك بين ذلك. فإن قيل: هلا لم يجز لنا متابعتهم على الضرورة من حيث كان القوم لا يترسلون في عمل أشعارهم ترسل المولدين ولا يتأنون فيه ولا يتلومون على حوكه وعمله وإنما كان أكثره ارتجالا قصيدا كان أو رجزا أو رملا، فضرورتهم إذن أقوى من ضرورة المحدثين، فعلى هذا ينبغي أن يكون عذرهم فيه أوسع وعذر المولدين أضيق"(15).

وقد أسقط هذا الأخير ابن جني من أوجه: أحدها: أنه ليس جميع الشعر القديم مرتجلا، بل قد كان يعرض لهم فيه من الصبر عليه، والملاطفة له، والتلوم على رياضته وإحكام صنعته نحو مما يعرض لكثير من المولدين. وثان: أن من المحدثين أيضًا من يسرع العمل ولا يعتاقه بطء ولا يستوقف فكره، ولا يتعتع خاطره. وثالث: كثرة ما ورد في أشعار المحدثين من الضرورات؛ كقصر الممدود، وصرف ما لا ينصرف، وتذكير المؤنث ونحوه. قال: وقد عاصر هؤلاء المولدين جلة أصحابنا من أبي عمرو إلى آخر وقت، ولم نر أحدًا من هؤلاء العلماء أنكر على أحد من الشعراء المولدين مثل بشار وغيره ما ورد في شعره من هذه الضرورات التي ذكرناها وما كان نحوها فدل ذلك على رضاهم به وترك تناكرهم إياه.

وخلاصة رأي ابن جني في هذه المسألة أن ما جاز للعرب في الضرورة فجائز للمولدين، وما ورد عندهم عن غير حصر ولا ضرورة قول فإن للمولدين في

استعماله ضرورةً في الشعر أعذر. ولذلك أجازوا للمتأخرين ما روي عن ثقة من قول العرب الذي يخالف نظام اللغة، كما نقله ابن جني في مثل بيت الشاعر (الرجز):

يا أبجرُ بنَ أبجرٍ يا أنتا أنت الذي طلّقتَ عام جُعْتَا

قد أحسن الله وقد أسأتَا

فقال: طلقت، ولم يقل: طلق، وله نظائر، قال أبو عثمان: في كتاب الألف واللام: "ولولا أنا سمعناه من الثقة يرويه لما أجزناه"[16]. ولذلك قال الألوسي، وقوله مجمل قول ابن جني في المسألة: "لا شك أن كلام العرب إمام كل إمام، وخطابهم القدوة في جميع الأحكام. ليس لأحد من المولدين أن يسلك غير مسلك سلكوه، ولا أن يبتدع أسلوبا غير أسلوب عرفوه. فلا مساغ لأحد أن يضطر إلى غير ما اضطروا إليه، أو يخالفهم في أصل مضوا عليه. ولهذا خطأ الزمخشري في المفصل أبا نواس في قوله (البسيط):

كأنّ صُغْرى وكُبرى من فَقَاقِعها حصباءُ درّ على أرض من الذّهبِ

لكونه استعمل صغرى وكبرى نكرة، وهذا الضرب من الصفات لا يستعمل إلا معرفا، وإنما يجوز التنكير في "فعلى" التي لا "أفعل" لها نحو: "حبلى"[17]. فدل على أن الضرائر سماعية لا يسوغ للمولد إحداث شيء منها، وأنه تقاس ضروراتهم على ضرورات العرب. فابن جني قد فسح المجال للمولدين والمحدثين في ارتكاب الضرائر واستعمال الجوائز منها، ورد على من ضيق عليهم السبيل وشدد عليهم الخناق، إلا أن هذه الرخصة مقيدة لا مطلقة كما بين ذلك في أمثلة من كتابه "الخصائص" في الباب المذكور أعلاه استحسن بعضها واستنكر باقيها.

4 - الضرورة على قسمين "قبيح وحسن":

قال ابن جني في الخصائص: "وتذكير المؤنث واسع جدا لأنه رد فرع إلى أصل. لكن تأنيث المذكر أذهب في التناكر والإغراب"[18]. فيرى أن الشاعر قد

يؤنث المذكر ضرورة وهو قبيح، ويذكر المؤنث وهو آنس. وهذا أمر يقع في الشعر وفي غير الشعر إما ضرورة وإما حملا على المعنى وإما توسعا في الكلام. قال ابن جني في المحتسب: "وإذا جاز تأنيث المذكر على ضرب من التأول كان تذكير المؤنث - لغلبة التذكير - أحرى وأجدر"[19].

فمن تذكير المؤنث قوله (المتقارب):

ولا أرضَ أبقل إبقالها

وكان عليه أن يقول: أبقلت[20]. وأما تأنيث المذكر فكقوله (الطويل):

أتهجر بيتًا بالحجاز تلفَّعت   به الخوف والأعداء من كل جانب

وهو في الأصل: تلفع الخوف[21].

قال ابن جني في الخصائص: "والفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف وحرف الجر قبيح كثير لكنه من ضرورة الشاعر"[22]. وأنشدوا (الرجز):

كأنّ بِرْذَوْنَ أبا عصام   زيدٍ حمارٌ دُقَّ باللِّجَامِ

أي: كأن برذون زيد يا أبا عصام حمار دق باللجام.

وذهب ابن جني إلى أن جعل اسم "كان" نكرة وخبرها معرفة قبيح، فإنما جاءت منه أبيات شاذة، وهو في ضرورة الشعر أعذر، والوجه اختيار الأفصح الأعرب. ومن هذه الأبيات الشاذة التي يشير إليها ابن جني البيت الذي استشهد بها في كتابه "اللمع في العربية" حيث جعل الشاعر "موقف" وهو نكرة الاسم و"الوداع" وهو معرفة الخبر (الوافر):

قِفِي قبل التَّفَرُّق يَا ضباعَا   وَلا يَكُ موقفٌ مِنْك الوداعَا

ثم أيد أن إسقاط اللام العاملة في الأفعال شاذ لا يحسن القياس عليه، ولا يكاد يوجد إلا في ضرورة الشعر، قال عن بيت الكتاب (الطويل):

على مثل أصحاب البعوضة فاخمشي   لك الويلُ حر الوجه أو يبكِ مَنْ بكى

قال سيبويه: "أراد: أو ليبكِ"[23]. وعلق ابن جني على ذلك قائلا ما يلي: "وحسن ذلك له قليلا أن قبله أمرا وإن لم يكن مجزوما فإنه في معنى المجزوم، ألا ترى أن معنى "احمشي": لتخمشي". ومن أبياته أيضا (الوافر):

محمدُ تفْد نفسَكَ كُلُّ نفسٍ إذا ما خفتَ من شيءٍ تبالا

أراد: لتفد نفسك، فحذف اللام، وهذا - في رأي ابن جني - أقبح من الأول لأن قبل ذاك شيئا فيه معنى اللام وهو "احمشي" لأن معناه: لتخمشي، وهذا ليس قبله شيء معناه معنى اللام[24]. وخلاصة رأي ابن جني أن الضرورة القبيحة لا تقاس عليها ولا يستحسن استعمالها ولا يشجع الشاعر في ارتكابها. وفي هذا المعنى قال السيوطي في الاقتراح عن الحكم النحوي أنه ينقسم إلى "رخصة وغيرها. والرخصة: ما جاز استعماله لضرورة الشعر ويتفاوت حسنا وقبحا"[25].

5 - ما لا يجوز فيه ضرورة الشعر:

إذا أوغل الشاعر في الفصل والتقديم والتأخير على غير قاعدة حتى يسبب الغموض في المعنى بحيث لا يكاد يفهم الكلام إلا في النادر بعد جولان الفكر وكد الخاطر، فمثل هذا مما لا يعذر فيه الشاعر في الضرورة عربيا أو مولدا. بل إن ابن جني يذهب إلى أبعد من ذلك فيسميه لحنا قال: "فأما ما يأتي عن العرب لحنًا فلا نعذر في مثله مولدًا"[26]. وهذا يدل على أن الشاعر ليس له حرية مطلقة في تصرفه في الألفاظ والعبارات في رأي ابن جني، وإن شاع في كلام كثير من المتقدمين أن "الشعراء أمراء الكلام"، "يصرفونه أنى شاءوا. ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده ومن تصريف اللفظ وتعقيده ومد المقصور وقصر الممدود والجمع بين لغاته والتفريق بين صفاته واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته والأذهان عن فهمه وإيضاحه. فيقربون البعيد ويبعدون القريب ويحتج بهم ولا يحتج عليهم ويصورون الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل"[27]. فالضرورة عند ابن جني لها ضوابط وحدود. وقد جرى ابن فارس

(ت 395هـ) - وهو معاصر لابن جني (ت 392هـ) - في كثير من مؤلفاته على هذا المذهب حتى وضع رسالة في "ذم الخطأ في الشعر"؛ وهو أن الشعراء رغم ما يباح لهم دون غيرهم من قصر الممدود، والتقديم، والتأخير، والاختلاس، والاستعارة، فلا يجوز لهم عند الضرورة أن يأتوا بما لا يجوز، ولا يلتفت إلى قول من يقول هذا القول؛ قال: "فأما لحن في إعراب أو إزالة كلمة عن نهج صواب فليس لهم ذلك"[28]. واللحن كما يفسره السيرافي (ت 368هـ) هو رفع منصوب أو نصب مخفوض وما يجري على هذه الشاكلة مما يكون المتكلم فيه لاحنا. وليس هذا في شيء من الضرورة الشعرية[29]. وقد سمى القزاز القيرواني (ت 412هـ) كتابه عن الضرورة "ما يجوز للشاعر في الضرورة" دفاعا عن الشعراء ممن يشنعون عليهم ويطعنون في علمهم ويجمعون على تخطئتهم في ضروراتهم المستعملة، ولكنه بهذا العنوان يفهم في مقابل منطوقه أن هنا ما لا يجوز للشاعر في الضرورة كما بين ذلك في بعض مسائل الإعراب في مواطن من كتابه. قال ابن السراج (ت 316هـ) في الأصول: "فأما ما لا يجوز للشاعر في ضرورته فلا يجوز له أن يلحن لتسوية قافية ولا لإقامة وزن بأن يحرك مجزومًا أو يسكن معربًا وليس له أن يخرج شيئًا عن لفظه إلا أن يكون يخرجه إلى أصل قد كان له فيرده إليه لأنه كان حقيقته وإنما أخرجه عن قياس لزمه أو اطراد استمر به أو استخفاف لعلة واقعة" فليس للشاعر "أن يحذف ما اتفق له ولا أن يزيد ما شاء بل لذلك أصول يعمل عليها فمنها ما يحسن أن يستعمل ويقاس عليه ومنها ما جاء كالشاذ ولكن الشاعر إذا فعل ذلك فلا بد من أن يكون قد ضارع شيئًا بشيء ولكن التشبيه يختلف فمنه قريب ومنه بعيد"[30]. فمما جاء في ذلك بيت الكتاب (الطويل):

وما مثله في الناس إلا مملكًا أبو أمه حيّ أبوه يُقاربه

تقديره: وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملكا أبو أمه أبوه، ففصل بين المبتدإ والخبر الذي هو "أبو أمه أبوه" باسم "ما" الذي هو "حي"، وفصل بين "حي" وصفته الذي هو "يقاربه" بخبر المبتدإ الذي هو "أبوه". قال ابن جني: "ومراده فيه

معروف وهو فيه غير معذور"[31]. ومثله قول الشاعر (الوافر):

فقد والشكُّ بيّن لي عَنَاءٌ　　　بوشك فراقهم صُرَدٌ يصيحُ

أراد: فقد بين لي صرد يصيح بوشك فراقهم والشك عناء. "فقد ترى إلى ما فيه من الفصول التي لا وجه لها ولا لشيء منها"[32]. وقال مفصلا في موضع آخر: وهذا قبيح لقوة اتصال "قد" بما تدخل عليه من الأفعال، ألا تراها تعتد مع الفعل كالجزء منه. وفصل بين المبتدإ الذي هو "الشك" وبين الخبر الذي هو "عناء" بقوله: "بين لي"، وفصل بين الفعل الذي هو "بين" وبين فاعله الذي هو "صرد" بخبر المبتدإ الذي هو "عناء"، وقدم قوله: "بوشك فراقهم" وهو معمول "يصيح"، ويصيح صفة لـ"صرد" على "صرد"، وتقديم الصفة أو ما يتعلق بها على موصوفها قبيح، ألا ترى أنك لا تجيز: هذا اليوم رجل ورد من موضع كذا؛ لأنك تريد: هذا رجل ورد اليوم من موضع كذا، وإنما يجوز وقوع المعمول فيه بحيث يجوز وقوع العامل، فكما لا يجوز تقديم الصفة على موصوفها كذلك لا يجوز تقديم ما اتصل بها على موصوفها، كما لا يجوز تقديم معمول المضاف إليه على نفس المضاف، لما لم يجز تقديم المضاف إليه عليه، ولذلك لم يجز قولك: القتال زيدًا حين تأتي، وأنت تريد: القتال حين تأتي زيدًا[33]. ومن ذلك قوله:

فأصبحتْ بَعْدَ خطَّ بهجتِهَا　　　كأنَّ قفرًا رسومَهَا قَلَمَا

أراد: فأصبحت بعد بهجتها قفرًا كأن قلمًا خط رسومها، ففصل بين المضاف الذي هو "بعد"، والمضاف إليه الذي هو "بهجتها" بالفعل الذي هو "خط"، وفصل أيضًا بـ"خط" بين "أصبحت" وخبرها الذي هو "قفرًا"، وفصل بين "كأن" واسمها الذي هو "قلما" بأجنبيين: أحدهما "قفرًا"، والآخر "رسومها"؛ ألا ترى أن "رسومها" مفعول "خط" الذي هو خبر "كأن"، وأنت لا تجيز: كأن خبزًا زيدًا آكل. بل إذا لم تجز الفصل بين الفعل والفاعل على قوة الفعل في نحو: كانت زيدًا الحمى تأخذ، كان ألا تجيز الفصل بين "كأن" واسمها بمفعول فاعلها أجدر. نعم وأغلظ من ذا أنه قدم خبر "كأن" عليها، وهو قوله: "خط"، فهذا

ونحوه مما لا يجوز لأحد قياس عليه... فاعرفه واجتنبه[34].

وأغرب من ذلك وأفحش وأذهب في القبح - على حد قول ابن جني - قول الآخر (الطويل):

لها مقلتا حوراءَ طُلَّ خَمِيلَةَ ... من الوحش ما تنفكُّ ترعى عَرارُها

أراد: لها مقلتا حوراء من الوحش ما تنفك ترعى خميلة طل عرارها. "فمثل هذا لا نجيزه للعربي أصلا فضلا عن أن نتخذه للمولدين رسمًا"[35].

وإذا لم يبلغ الكلام حد الإيغال والمغالاة، وكان فيه اعتراض مجرد كما يحدث كثيرا في الفصل بين الفعل والفاعل فحسن جميل كما هي الحال في قول الشاعر (الطويل):

مُعاويَ لم تَرْعَ الأمانةَ فارعها ... وكن حافظًا لله والدينِ شاكرُ

وذلك أن "شاكر" هذه قبيلة، وتقديره: معاوي لم ترع الأمانة شاكر، فارعها أنت وكن حافظًا لله والدين[36].

ومما لا يجوز ضرورةً توالي مثل حرفين بلفظ واحد وعمل واحد، كما قال صاحب البيت (الوافر):

فَلا واللهِ لا يُلْفَى لِمَا بي ... ولا لِلما بهمْ أبدًا دواءُ

فجمع بين اللامين، وكلتاهما جارة. قال ابن جني: "وبعد، فالحق أحق أن يتبع. هذا بيت لم يعرفه أصحابنا ولا رووه، والقياس من بعد على نهاية المج له والإعراض عنه، لاسيما وقد جاور بحرف الجر حرفا مثله لفظا ومعنى، فلا يجوز استعمال مثله في الشعر"[37].

خاتمة:

إن دراسة الضرورة الشعرية ولوج في شتى فنون اللغة من نحو وصرف وأدب وبلاغة ومعجم، كما أن هذه الدراسة فرضت علينا الاطلاع أو الوقوف - على أوسع نطاق ممكن - على مؤلفات ابن جني التي ضمن صاحبها في طياتها

مسائل الضرورة إذ يتبوأ هذا الموضوع مكانة متميزة من بين الموضوعات المتناولة عنده. ونستخلص مما رأينا أن مصطلح الضرورة ليس بسيطا بالوجه الذي يتصوره الكثير من الناس، فليس مجرد وقوع على ما لا مدفع له من مضيق لا خلاص منه إلا بارتكاب المحظور واللجوء إلى المهجور، وليس كذلك مجرد خروج على القواعد لإقامة الوزن وتسوية القافية وتحسين الإيقاع. لكنها فن قبل كل شيء له ضوابط وحدود وقواعد وأحكام تتبلور ضمن الأحكام العامة التي تحوطها. فليست الحرية للشاعر في هذا المضمار مطلقة، وليس كل ما يخالف المألوف المعهود في كلام الشعراء ضرورة، فهنا نماذج ومعايير أخرى صالحة لتبرير تلك الغرائب وتبيين تلك الشرائد. فالنص الشعري خاضع لكل ما تخضع له اللغة من قواعد إلا أن الضرورة تتألق رخصًا بين سطورها وثناياها. وللضرورة درجات من حيث القبح والحسن، كما أنها تتأرجح بين مقبول ومردود، وبين محكوم عليه باللحن ومعدود في الشواذ، كذلك بين ما له وجه في العربية وما لا محمل عليه.

الهوامش:

1 - إبراهيم بن صالح الحندود: الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين دراسة على ألفية ابن مالك، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط33، المدينة المنورة 1421هـ-2001م، ص 404.

2 - محمد حماسة عبد اللطيف: لغة الشعر، دار الشروق، ط1، بيروت - القاهرة 1996م، ص 100.

3 - جاء في خزانة الأدب للبغدادي ما يلي: "الجر والرفع والنصب على ما فسرنا (انتهى). قال الأعلم: فالرفع على أن تجعل "كم" ظرفا ويكون لتكثير المرار وترفع "مقرف" بالابتداء وما بعده خبر، والتقدير: كم مرة مقرفٌ نال العلا. والنصب على التمييز لقبح الفصل بينه وبين كم في الجر. وأما الجر فعلى أنه أجاز الفصل بين "كم" وما عملت فيه بالظرف ضرورة. وموضع "كم" في الموضعين موضع رفع بالابتداء، والتقدير: كثيرٍ من المقرفين نال العلا بجود. والمقرف: النذل اللئيم الأب". عبد القادر بن عمر البغدادي: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط4، القاهرة 1997م، ج6، ص 468.

4 - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، القاهرة، ج2،

ص 408.
5 - انظر، ابن جني أبو الفتح عثمان: كتاب العروض، تحقيق أحمد فوزي الهيب، دار القلم، ط1، الكويت 1407هـ-1987م، ص 82-83.
6 - المصدر نفسه، ص 92-93.
7 - محمد بن عبد الله بن مالك: ألفية ابن مالك، دار التعاون، مكة المكرمة، ص 57.
8 - أبو الفتح عثمان بن جني: المنصف، دار إحياء التراث القديم، ط1، القدس 1954م، ص 19.
9 - ابن جني: الخصائص، ج3، ص 307.
10 - المصدر نفسه، ج2، ص 394.
11 - أبو الفتح عثمان بن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الكويت، ج2، ص 27.
12 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 335، ج3، ص 123-196.
13 - ابن جني: المنصف، ص 308.
14 - أبو الفتح عثمان بن جني: سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق 1405هـ-1985م، ج2، ص 769.
15 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 325.
16 - انظر، ابن جني: سر صناعة الإعراب، ج1، ص 359. يريد أبو عثمان المازني أن الصحيح الذي يجاري كلام العرب هو رد الضمير إلى الغائب لا إلى الحاضر.
17 - محمود شكري الألوسي: الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، المكتبة العربية، بغداد - المطبعة السلفية، القاهرة 1341هـ، ص 9-10.
18 - ابن جني: الخصائص، ج2، ص 417.
19 - ابن جني: المحتسب، ج2، ص 186.
20 - ابن جني: الخصائص، ج2، ص 413.
21 - المصدر نفسه، ج2، ص 417.
22 - المصدر نفسه، ج2، ص 406.
23 - سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة 1408هـ-1988م، ج3، ص 9.
24 - ابن جني: سر صناعة الإعراب، ج1، ص 391.
25 - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق محمود فجال،

دار القلم، ط1، دمشق 1409هـ-1989م، ص 51.

26 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 330.

27 - كلام منسوب إلى الخليل بن أحمد بصيغ مختلفة كما جاء في "الكشكول" لبهاء الدين العاملي، و"المحاسن والمساوئ" لإبراهيم البيهقي، و"زهر الآداب وثمر الألباب" للحصري. وأتم هذه الصيغ ما أوردناه هنا من "منهاج الأدباء وسراج البلغاء" لحازم القرطاجني: دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، ص 143-144.

28 - أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت 1418هـ-1997م، ص 213.

29 - راجع، أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي: ضرورة الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب، دار النهضة العربية، ط1، بيروت 1405هـ-1985م، ص 34.

30 - ابن السراج أبو بكر محمد بن السري بن سهل: الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج3، ص 435-436.

31 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 331. والبيت للفرزدق مشهور في كتب النحو. وقد أنكر ابن جني في موضع آخر من الخصائص (ج1، ص 148) هذا النوع من الضرورة ورد تعليله على أنه مما لا يحسن فصله لضرورة الشعر، وكذلك ما جاء من وضع الكلام في غير موضعه "يحتجون في ذلك وغيره بضرورة الشعر ويجنحون إليها مرسلة غير متحجرة".

32 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 331.

33 - المصدر نفسه، ج2، ص 393.

34 - المصدر نفسه، ج2، ص 395.

35 - المصدر نفسه، ج1، ص 331.

36 - نفسه.

37 - ابن جني: المحتسب، ج2، ص 256. ونسب ابن عصفور الإشبيلي البيت إلى بعض بني أسد في كتابه: ضرائر الشعر، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، ط1، بيروت 1980م، ص 69.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻAbdullaṭīf, Muḥammad Ḥamāsa: Lughatu ash-shiʻr, Dār al-Shurūq, 1st ed., Beirut - Cairo 1996.

2 - Al-Alūsī, Maḥmūd Shukrī: Aḍ-ḍarā’ir wa mā yasūgh li ash-shāʻir dūna an-nāthir, Baghdad - Cairo 1341 AH.

3 - Al-Baghdādī, ʻAbd al-Qādir Ibn ʻOmar: Khazānatu al-adab, Edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, Maktabat al-Khānjī, 4th ed., Cairo 1997.

4 - Al-Ḥandūd, Ibrāhīm Ibn Ṣalaḥ: Ad-ḍarūra ash-shiʻriyya wa mafhūmuhā ladā an-naḥwiyyīn, 3nd ed., Al-Madina al-Munawwara 2001.

5 - Al-Qartajannī, Ḥāzim: Minhāj al-bulaghā' wa sirāj al-udabā', Dar al-Gharb al-Islāmī, 3rd ed., Beirut.

6 - Al-Sīrāfī: Ḍarūrat ash-shiʻr, Edited by Ramaḍān ʻAbd al-Tawwab, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, 1st ed., Beirut 1985.

7 - Al-Suyūtī: Al-iqtirāḥ fī uṣūl an-naḥw wa jadalih, Edited by Maḥmūd Fajjāl, Dār al-Qalam, 1st ed., Damascus 1989.

8 - Ibn ʻUṣfūr al-Ishbīlī: Ḍarā'ir ash-shiʻr, Edited by al-Sayyid Ibrāhīm Muḥammad, Dār al-Andalus, 1st ed., Beirut 1980.

9 - Ibn al-Sarrāj, Ibn Sahl: Al-uṣūl fī an-naḥw, Edited by ʻAbd al-Ḥussein al-Fatlī, Mu'assasat al-Risāla, Beirut.

10 - Ibn Fāris, Aḥmad: Al-ṣāḥibī fī fiqh al-lugha al-ʻarabiyya, Manshūrāt Muḥammad ʻAlī Bayḍūn, 1st ed., Beirut 1997.

11 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, 4th ed., Cairo.

12 - Ibn Jinnī: Al-muḥtasib, Wizārat al-Awqāf, Kuwait.

13 - Ibn Jinnī: Al-munṣif, Dār Iḥyā' al-Turāth al-Qadīm, 1st ed., Jerusalem 1954.

14 - Ibn Jinnī: Sirr ṣināʻat al-ʻirāb, Edited by Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Damascus 1985.

15 - Ibn Mālik: Alfiyyat Ibn Mālik, Dār al-Taʻāwun, Makkah al-Mukarrama.

16 - Ibn Jinnī: Kitāb al-ʻarūḍ, Edited by Aḥmad Fawzī al-Hīb, Dār al-Qalam, 1st ed., Kuwait 1987.

17 - Sibawayh: Al-kitāb, Edited by ʻAbd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, 3rd ed., Cairo 1988.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 293 - 310
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

نظام البريد في عهد الدولة الأموية بالأندلس

د. نصيرة طيطح
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

يتناول هذا المقال الموسوم "نظام البريد في عهد الدولة الأموية بالأندلس" التعريف بديوان البريد كجهاز محوري في نظم مؤسسات الحكم والإدارة في عهد الدولة الأموية بالأندلس، حيث تتصل إدارته بأمر الواسطة التي يتم عن طريقها إرسال جميع المكاتبات السلطانية. ومن هذا القبيل أولى له الحكام الأمويون سواء في عهد الإمارة (138-316هـ/756-929م) أو في عهد الخلافة (316-422هـ/929-1031م)، عناية واهتماما كبيرين. فقد وضعوا له ميزانية كبيرة ووسائل تقنية - لوجستيكية - فيها العديد من التجهيزات والموظفين، ساروا وفق سلم إداري منظم تدرجت فيه المهام والمصالح، ترأسها صاحب ديوان البريد أي - صاحب الخبر - الذي يتم تعيينه ضمن شروط دقيقة، لأن مهامه تتماشى وطبيعة الأهداف الاستراتيجية الأمنية لاستقرار الدولة الأموية بالأندلس واستمرار وحدتها.

الكلمات الدالة:

ديوان البريد، الدولة الأموية، بلاد الأندلس، الإدارة، النقل.

Postal system during the Umayyad dynasty in Andalusia

Dr Nassira Titah
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

This article entitled "The Postal System of the Umayyad State in Andalusia" deals with the definition of the Post Office as a pivotal device in the systems of governance and administration institutions during the Umayyad State era in Andalusia, where its administration is related to the order of the intermediary through which all royal correspondences are sent. It is in this respect that the Umayyad rulers, both in the era of the emirate (138-316 AH/756-929 AD) and in the era of the caliphate (316-422 AH/929-1031 AD), gave him great care and attention. They put a large budget for him and technical means - logistics - in which many of the equipment and employees proceeded according to an organized administrative ladder in which tasks and interests

تاريخ الاستلام: 2021/8/14 - تاريخ القبول: 2021/9/3
nassiratitah@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

were graded, headed by the owner of the Post Office. The owner of the news - who is appointed under precise conditions, because his tasks are in line with the nature of the strategic security objectives for the stability of The Umayyad dynasty in Andalusia and the continuation of its unity.

Keywords:
post office, Umayyad state, Andalusia, administration, transportation.

مقدمة:

تشكل النظم الإدارية أحد المظاهر الحضارية لما توفره من استقرار وأمن وازدهار، ومن هذا القبيل عمل حكام بني أميّة منذ عهدهم بالأندلس (138-422هـ/756-1031م)، على وضع العديد من الدواوين[1] لتسيير شؤون حكم دولتهم، إذ مثّل ديوان البريد - الخبر - أهم الدواوين التي استقطبت عناية الدولة الأموية بالأندلس.

تكمن أهمية موضوع هذا المقال كونه يسلط الضوء على خطة البريد كمؤسسة إدارية بأبعادها السياسية والحضارية المختلفة في ذلك العهد، ومن هنا نطرح الإشكالية التالية:

- ما هي الدوافع السياسية والإدارية لوضع ديوان البريد في بلاد الأندلس؟ وهل كان لبني أميّة دور في تطوره وبلورة معالمه كمؤسسة إدارية لها مكانتها ضمن تقاليد سياسة الأمويين ونظم حكمهم بالأندلس؟ ما هي أهم الاعتبارات الاستراتيجية ومحددات الهاجس الأمني وراء توظيف إدارة البريد والعناية به؟ وفي ثنايا تلك التساؤلات، يمكن تحديد أهداف هذا البحث والتي يمكن حصرها فيما يلي:

- التعريف بنظام ديوان البريد (ديوان الخبر) كمظهر من مظاهر الحضارة من حيث مؤسساته الإدارية وتجهيزات وسائله التقنية وأهم وظائفه ومدى مساهمته في ترتيب وانسجام شؤون الدولة الأموية في جميع المجالات.

- تحديد أبعاد الأهداف الاستراتيجية والأمنية لديوان البريد (ديوان الخبر) وأثر ذلك على أمن واستقرار الدولة الأموية بالأندلس.

لقد اقتضت المادة العلمية استعمال المنهج الوصفي لوصف مظاهر المؤسسات الإدارية لديوان البريد (ديوان الخبر)، ومنهج المقارنة والمقاربة لاستجلاء مدى المساهمة الفعالة للأمويين أثناء عهدهم بالأندلس، في تطوير جانب من جوانب النظم الإدارية في الحضارة الإسلامية إبان العصور القروسطية.

1 - البريد "التعريف اللغوي والاصطلاحي":

أ - البريد لغة:

كلمة البريد في معناه اللغوي هي المسافة بين كل محطة بريد وأخرى، وأن مسافة البريد اثنا عشر ميلا[2]. أما في اللاتينية (Veredus) فهي تعني حصان البريد[3]، أما عن أصل لفظة البريد فالمؤرخ المحدث راغب السرجاني يرجح بأنّ اللفظة عربية؛ وهي تدور على أكثر من معنى، منها الرسول؛ فهم يقولون: "الحمّى بريد الموت". يريدون أنها رسوله، تتقدّمه وتنذر به، وقال الراجز: "رأَيتُ للموت بريدًا مُبْرِدَا". ويقولون لطائر الغرانق: "البريد" لأنه ينذر قدّام الأسد[4]. وقال الزمخشري: البُرْدُ ساكنًا يعني جمعَ بَرِيد، وهو الرسول، فيخفّف عن بُرُدٍ كرُسُلٍ ورُسْل[5]. وأما عن اشتقاقها فقد قيل أنها كلمة فارسية يراد بها في الأصل البَغل، مشتقة من "برد دم" وتعني: محذوفة الأذناب كالعلامة لها، فعربت وخففت، وهي دلالة على السرعة[6]، ومن هذه الدلالة أخذ لقب "البريديون".

ب - البريد اصطلاحا:

اختلف في تحديد مدلول مصطلح البريد فابن فضل الله العمري (ت 749هـ-1248م) قال: "إن البريد المحرر هو أربعة فراسخ والفرسخ هو ثلاثة أميال، والميل ثلاثة آلاف ذراع بالهاشمي، والذراع أربعة وعشرون أصبعًا، والأصبع أربع وعشرون شعيرات ظهر واحدة بطن أخرى، والشعيرة أربع شعرات من ذنب بغل، فهذا هو البريد المعمول عليه في كل عمل"[7]، ويرى القلقشندي أن البريد يقصد به: المسافة إذا بلغت أربعة فراسخ، والفرسخ عنده يساوي ثلاثة أميال والميل ثلاثة آلاف ذراع[8].

والبريد مشتقة من إبراد بمعنى: أرسل، الرسل على دوابّ البريد، وفي حديث أبي هريرة عن الرسول محمد (ص) قال: "إِذَا أَبْرَدْتُمْ إِلَيَّ بَرِيدًا، فَابْعَثُوهُ حَسَنَ الْوَجْهِ، حَسَنَ الاسْمِ"(9). وقال أيضًا: "إِنِّي لا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، أي: لا أنقض العهد ولا أفسده، وَلا أَحْبِسُ الْبُرْدَ". أَيْ: لا أَحبس الرسل الواردين عليّ(10). وعن الزمخشري: "البُرْدُ ساكنًا يعني جمع بَرِيد، وهو الرسول، فيخفّف عن بُرُد كرُسُلٍ ورُسْل(11)". ومنه الحديث: "إذا أَبردتم إليّ بريدا "أي أنفذتم رسولاً(12). وبذلك فمصطلح البريد من حيث الدلالة الوظيفية أن يجعل خيل مضمرات في عدة أماكن فإذا وصل صاحب حتى يسرع بالخبر إلى الآخر، والآخر حتى يصل بسرعة(13). ثم سمي الرسول الذي يركبه بريدا(14). ويرجع الفضل في إنشاء ديوان البريد إلى الخليفة معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ-680م) الذي قلد تنظيم النموذج البيزنطي(15) كما أطلق على إدارة البريد بمصلحة المخابرات في الدولة الإسلامية(16).

2 - الإدارة العليا لديوان البريد:

لقد كان لاتساع رقعة بلاد الأندلس من جهة وطبيعة مهام خطة البريد من جهة ثانية من الأسباب الضرورية التي أوجبت وضع ديوان "يكون مفردا به ويكون الكتب المنفذة من جميع النواحي"(17). وهذا يصلح دليلا على مدى اهتمام وعناية الحكام الأمويين بالأندلس بهذا الديوان، حيث عملوا على ضبط نظامه بدقة وبإحكام(18).

أ - صاحب ديوان البريد:

قام بالرئاسة والإشراف على ديوان البريد صاحب البريد(19)، ويسمى كذلك بصاحب الخبر(20) الذي ارتقى إلى منصب الوزير(21)، ولكون ديوان البريد من الخطط السلطانية ذات أبعاد أمنية استراتيجية في دعم النظم السياسية والإدارية في بلاد الأندلس(22)، فلقد كانت مكاتبات الدولة الرسمية المرسلة إلى العاصمة قرطبة تصل كلها إلى هذه المصلحة، في حين أن التقارير الأكثر سرية كانت تسلم إلى الخليفة مباشرة(23).

كان يتم اختيار صاحب ديوان البريد وتعيينه من قبل الخليفة الذي يكتب له ظهير[24] التعيين فيه بيان أبعاد الواجبات التي يجب التقيد بها، كما يوصيه فيه بتقوى الله تعالى في السر والعلانية وألا يرفع إليه إلا الصدق، وألا يستعين بأحد في أداء عمله إلا بمن يثق بصناعته وورعه ونزاهته، ويؤكد الظهير على ثقة صاحب الديوان بنفسه وعند الخليفة[25]، "لأن هذا الديوان ليس فيه من العمل ما يحتاج معه إلى الكافي المتصفح وإنما يحتاج إلى الثقة المتحفظ"[26]. كما اشترط في صاحب متولي ديوان البريد (صاحب الخبر) أن يكون على درجة عالية من الأدب فيحسن مخاطبة الخلفاء وعظماء الدولة، وأن يكون يتقن فن التوقيعات[27].

ب - مهام صاحب البريد:

يقوم صاحب البريد بالإشراف من مقره في العاصمة قرطبة على ديوان البريد، حيث يتولى مسؤولية إيصال كل ما يصدر عن الخليفة إلى ولاة الأقاليم بالأندلس، ويتلقى كل ما يرد من مكاتبات الكور والثغور إلى دار الخلافة فيعرضها أو يعرض خلاصتها على الخليفة، بعد فرزها في ديوان الفض، كما يشرف على أعمال الموظفين والعمال التابعين للديوان، سواء من كان منهم في الحاضرة قرطبة أو الولايات الأخرى وتجيز أرزاقهم[28]، كما كان يتجسس على الأعداء، ويجمع الأخبار وينقلها إلى الخليفة. ذلك أن صاحب ديوان البريد هو صاحب الأخبار الرسمية، له عيون يوافونه بكل جديد، وقد أخذ العرب هذا التقليد الإداري وطوروه من البيزنطيين، الذي يرجع إلى عهد الإمبراطور قسطنطين الأكبر (306هـ-337م)[29] (Constantin I).

ومن مهامه كذلك حفظ أمن الطرق من القطّاع والأعداء[30] والإشراف على استلام كل ما يرد إلى ديوان البريد من المكاتبات التي تأتي من الكور والثغور[31]، وقد توجس منه الولاة خيفة واعتبروه جاسوسا عليهم[32]، وهو أشبه ما يكون بقلم المخابرات في الوقت الحالي. تنوعت أخبار صاحب البريد منها سياسية وأمنية ومنها أخبار اجتماعية خاصة بشؤون الرعيّة. فقد كان رقيبا

ومفتشا وعينا للخليفة يرفع التقارير عن أحوال الجند والمال وأحكام القضاة وأسعار الحاجيات من حبوب وغيرها. من ذلك أن عيون الخليفة المستنصر بالله (ت 366هـ-971م) أبلغته سنة 356هـ-967م أن عماله قد زادوا في ظلمهم للرعية، فأرسل إليهم كتابا يحذرهم من عقوبته[33].

وفي هذا السياق بيّن لنا نص مؤرخ البلاط ابن حيان الأندلسي (ت 469هـ-1076م) الطرق التي استعملها هذا الخليفة في تتبع مخابرات عدوه المنتزي عليه حسن بن قنون قائلا: "استشعار الحزم وإدراع التحفظ... وإذكاء العيون وبث الجواسيس والاستكثار منهم ومن حملة الأخبار حتى لا يخفى لحسن - أهلكه الله - حركة ولا يتوارى له مذهب[34]. "فقد كان لصاحب ديوان البريد أعوان يسمون باسم[35] (veredarius)، وهم نقلة الأخبار الذين يركبون الخيل وكانوا يجمعون الأخبار من كل أنحاء البلاد، فصاحب ديوان البريد - أشبه برئيس البوليس السري في وقتنا الحاضر - فهو عين الخليفة الساهرة، ينقل أخبار عماله ومساعي أعدائه. وتمثل خطورة أهمية منصب صاحب ديوان البريد كون النقل هو من جملة الأمانات الداخلة في معنى الآية الكريمة لقول الله تعالى: (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا)[36].

ومن الكفاءات التي تشترط فيه كفاءة في معرفة ودراية تامة بالطرق والأنهار والتضاريس والمسافات بين المدن وحواضر الدول، وكذلك معرفة شيء من طبائع الحمام والخيول والبغال. وتكون له مقدرة وكفاءة إدارية لتسيير مصلحة ديوانه ومن يعملون تحت يده، كما كان صاحب البريد في بعض الأوقات يستشار من قبل الخليفة لرسم خطة لجيشه، بسبب معرفته الواسعة بالطرق[37].

ونظرا لأنّ صاحب ديوان البريد والخبر تفرد في أمانته وإخلاصه وصدقه في تحري الأخبار، لم يكن وسيط بين صاحب البريد والخليفة نظرا للثقة التي منحها له الخليفة، فقد كان لا يمنع من الدخول عليه ليلا ونهارا، لأن عدم دخوله ساعة قد يفسد أعمال الولاية سنة كاملة[38]. ويفترض أن يجعل الخلفاء بينهم وبين أصحاب البريد رموزا أشبه ما يكون - بالشفرة حسب اصطلاح عصرنا

- ويتفق عليها سرا، فلا يعتمد أحدهم كتّاب صاحب بريده إلاّ إذا كانت تحمل تلك الرموز[39]. فأصحاب البريد للملوك بمنزلة العيون الباصرة، والآذان السامعة، فإن أهمل الملك ذلك، ولم يكشف له حال أوليائه وأعدائه، انطوت عنه الأخبار، ولم تستقم له السياسة، بل لا يحس بالشرِّ حتى يقع فيه"[40].

3 - المصالح المساعدة لديوان البريد:

إنّ تنوع وكثرة الأعمال تطلبت من صاحب البريد تشغيل عدد كبير من العمال الذين يحتاج إليهم كموظفين إداريين أو كعمال تقنيين من أجل قوام ديوانه. لأنّ منصب صاحب البريد ولاية جليلة خطيرة، ومتقلّدِها يحتاج إلى جماعة كثيرة، وإلى موادّ غزيرة لأن نقل أخبار العامة والخاصة إلى الخليفة لم يكن سهلا، ولم يقتصر على شخص بعينه بل تطلب استعمال الكثير من الثقات، الذين كانوا يبثون بين الناس لهذه المهمة. فهؤلاء الموظفون يوافون صاحب البريد بكل ما يجري في الولايات من أحداث وأسعار، وهم يشبهون في عصرنا أدق الشبه مراسلي الصحف ومندوبيهم[41].

وعن مهام الإخباري كما يذكرها ابن حيان أنه "يتفقد مصالح الأمة، ويتعهد أمور الديانة، باحثا عن سنن المسلمين وطرائقهم ومواطن اجتماعهم في مساجدهم ومحافلهم بمن نصبهم من ثقاتهم، وعيون[42] بطانته، وكلهم بمباطنة المطويات وكشف السريات، فكانت الأعمال معروضة عليه وخفيات السرائر مكشوفة له... والباطن والظاهر من مذاهب العوام موضوعان بين يديه"[43]. وفي نص آخر أورد لنا ابن حيان عيّنة من ألقاب الموظفين التابعين لديوان البريد منها:

أ - عمال البريد في الولايات:

كان من الضرورة وضع إدارة صغرى على مستوى ولايات الدولة، يوزع على كل ولاية عامل بريد، تضع تحت تصرفه مجموعة من العمال يعاونونه على تنجيز شؤون البريد من مركز عمله[44].

ب - العرفاء:

العريف، هو القيم والسيد لمعرفته سياسة القوم. العرفاء جمع عريف، وهو

النقيب[45]. ويقصد في هذا النص الموظفين الذين اختصوا بشؤون موظفي مصلحة البريد[46].

ج - كتّاب الفروانقين:

كلمة محرفة من برونك الفارسية ومعناها منذر أو دليل، وفي الاصطلاح هم الرؤساء الذين يقومون بالإشراف على الرسائل البريدية وتسيير أمورها[47]. وهؤلاء الموظفون أي الفروانقيون أشبه بالمفتشين لذلك فهم مطالبون بتقديم تقارير مفصلة عن كل ما يحدث في خطوط البريد ومحطاته إلى ديوان البريد بقرطبة. كما أن من واجبهم إصدار الرسائل إلى الكور والثغور، وكذا جمع تقارير الموظفين الموزعين على أنحاء الدولة. بالإضافة إلى ذلك مراقبة مسار الرسائل وتنظيمها، وإرسالها في الأخير إلى ديوان البريد[48].

د - السعاة أي البريديون "الرقاص":

هو البريدي الذي يحمل البريد - الرسائل - مشيا على الأقدام، وهو المعروف - في أيامنا بساعي البريد - ويعرف في الأندلس بالرقاص: الرقاص، هو ساعي البريد حامل الرسالة في المغرب والأندلس[49]. ويطلق اسم الرقاص على الرسول حامل الرسائل، جاءت هذه الكلمة في كتاب الذخيرة: "ويميز الرقص فيحسن اختياره"[50].

يبدو أنه اكتسب هذا اللقب من سيره على قدميه، كأنه يرقص، وكان هؤلاء السعاة في أغلب الأحيان يحملون أخبارا وتعليمات شفوية. ويصفهم ابن بطوطة بالرجال العدائين[51]. وهم رجال خفاف الحركة، يفتكون بالعدو ولا يخشون بأسا ولا دركا حتى في الأرض الوعرة، وقد تهافت الشبان على هذه المهنة خاصة الطبقة الفقيرة منهم، لأن فيها أرزاق كثيرة[52]. والسعاة لهم رؤساء يسمون مقدمي البريدية. ويتضح من عبارة القلقشندي "ويختص الملوك وأكابر النواب بأكابر البريدية وعقلائهم وأصحاب التجارب منهم في المهمات العظيمة التي يحتاج فيها لتنميق الكلام وتحسين العبارة وسماع شبهة المرسل إليه، ورد جوابه وإقامة الحجة عليه"[53].

هـ - الوكلاء والمخبرون:

يقومون بمساعدة عامل البريد عن طريق جمع المعلومات والأخبار في الولاية، ولقد كان لهؤلاء الوكلاء حق حضور مجالس العطاء عند توزيع الأرزاق، لكي يطالع ما يجري فيه، ويكتب بما يقف عليه من الحال في وقته(54).

و - السفراء:

ولمباشرة مهام العلاقات السلطانية على الصعيد الخارجي وحسب ظروف السلم أو الحرب يختار الخليفة سفيرا له يكون من بين كبار أعيان الدولة، إذ هو رسول السلطان، وقد تكون له وظيفة أخرى خارجة عن ديوان البريد، إذ يرسل السلطان في بعض الأحيان وزيره أو ولي عهده أو بعض الفقهاء وكبار المشايخ أو أكابر البريدية وعقلائهم وأصحاب التجارب التي يحتاج فيها إلى تمنيق الكلام وتحسين العبارة وسماع شبهة المرسل إليه، ورد جوابه وإقامة الحجة عليه(55).

ومن الأمثلة على ذلك السفارة (الدبلوماسية) التي كلف بها الخليفة عبد الرحمان الناصر لدين الله (ت 350هـ-961م) خلال سنة 329هـ-941م كاتبه حسداي بن إسحاق(56) الإسرائيلي، وكان هدف هذه المهمة الاتصال بالملك النصراني في شمال إسبانيا ملك ليون راميرو الثاني(57) (Ramire II)، الملقب في المصادر العربية بردمير بهدف فك أسر القائد محمد بن هشام ويؤكد لنا هذا الرأي ابن حيان عندما قال: "فحركه الوفاء له إلى مقاربة ردمير في السلم، إذ كانت سلما إلى خلاص محمد..."(58). وكان على السفير احترام تاريخ السفارة ذهابا وإيابا(59). ومما قيل في سفير السلطان: ثلاثة تدل على أهلها: الهدية على المهدي، والرسول على المرسل وقيل أيضا(60):

فَإِذَا كُنْتَ فِي حَاجَةٍ مُرْسِلاً   فَأَرْسِلْ حَكِيمًا ولا تُوصِهِ

4 - دفاتر سجلات ديوان البريد:

إنّ دقة التراتيب الإدارية في تنجيز الأعمال في مصلحة البريد وما ينتج عنها من توازن بين السلطة الحاكمة وولاياتها، استلزمت تزويد ديوان البريد بوسائل

وأدوات تقنية - لوجستيكية إدارية - (logistiques) كالسجلات والدفاتر، قصد تسهيل الأعمال وتنظيمها اختلفت وتنوعت استخداماتها فمنها:

أ - دفتر الديوان:

الذي يسجل فيه اسم البريدي وتاريخ سفره والجهة التي يتوجه إليها ويسجل فيه أيضا نوعية المهمة التي يقوم بها[61]. وكان البريدي يحمل معه خطاب اعتماد وهو ما يعرف في وقتنا الحاضر - الأمر بالمهمة - (Ordre de mission) "يكتب له ورقة الطريق بالتوجه إلى جهة قصده، وحمله على ما رسم له به من خيل البريد"[62].

وكانت لهؤلاء البريدية علامة تميزهم تيسيرا لهم في أداء مهامهم[63]. وهي عبارة عن شرابة من حرير أصفر تربط حول عنق البريدي[64]. والجدير بالإشارة أن اللّون الأصفر لا يزال يرافق رموز المصالح والمؤسسات الخاصة بالبريد والمواصلات في الوقت الراهن، كما في الجزائر مثلا.

كما وجدت أدوات بريدية كانت أهمها الألواح البريدية تحفظ في ديوان البريد، وقد وصفها القلقشندي قائلا بأنها: "ألواح من فضة وقد نقش على الوجه الأول من اللوحة: لا إله إلا الله محمد رسول الله (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِ، لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)"[65]. فإذا خرج البريدي إلى جهة من الجهات أعطى لوحا يعلقه في عنقه ويذهب إلى جهة قصده، وبواسطة تلك العلامة تذعن له أرباب المراكز بتسليم خيل البريد، ولا يزال كذلك حتى يذهب ويعود فيعيد ذلك اللوح إلى ديوان الإنشاء[66]. والجدير بالملاحظة أن طريقة استعمال الألواح البريدية في الممالك الإسلامية كانت هي نفسها ولا تختلف عن بعضها، إلا بذكر اسم الخليفة والمكان[67].

ب - دفتر الأسكدار:

الأسكدار: لفظة فارسية، وتفسيره: (أذ كوداري) أي من أين تمسك، وهو مدرج يكتب فيه عدد الخرائط، والكتب الواردة والنافذة، وأسامي أربابها[68]، وهو ثالث دفتر خاص بديوان البريد فكان عبارة عن سجل يدون فيه

عدد حقائب البريد والخطابات ويثبت فيه كذلك ساعات الوصول إلى سكك البريد والخروج منها[69]. كما وجد بهذا الديوان أنواع أخرى من الدفاتر كلها وضعت لتسجيل الأخبار والأحداث، فخصص دفترا لأخبار القضاة ودفترا لأخبار العمال المساعدين ودفتر لأخبار الخراج... الخ[70]. أما دفتر اتجاهات مسالك بريد الدولة فقد وضع لتسهيل عمل البريديين في أداء مهمتهم، ولقد ارفق بدفتر يعنى بتسجيل وحفظ تأريخ المهام البريدية والأخبار المختلفة المتعلقة بها[71].

هذه هي أهم الوسائل الإدارية والأدوات المتوفرة داخل مؤسسة ديوان البريد (ديوان الخبر) أما خارجه فلقد ارتكزت أعمال البريد في الأندلس على وسائل النقل على غرار ما كان مستعملا في البلدان الإسلامية، وهي كذلك متنوعة توزعت هذه الوسائل بين برية وبحرية وجوية، وإن كانت هذه المصطلحات لا تزال مستعملة في وقتنا الحالي لأن غاياتها لم تتغير بالرغم من أن شكلها وتقنياتها قد تطورت مع النقلة لوسائل البريد واتصالاته (مثل ما هو موجود في مجال تكنولوجية الاتصال السلكية واللاسلكية وكالهاتف النقال والأنترنت، والأقمار الصناعية).

إن وضع مثل هذه الدفاتر لتسجيل كل صادرة وواردة في ديوان البريد لمن المؤشرات الدالة على دقة النظام في مؤسسات الحكم والإدارة، حتى لا يكون هناك تداخلا في الأعمال بهدف الترتيب وتفاديا للفوضى.

خاتمة:

نستنتج من خلال عرض هذا البحث أن لديوان البريد (ديوان الخبر)، أهمية كبيرة، كونه يندرج ضمن تاريخ وحضارة الأنظمة الإدارية في عهد الدولة الأموية بالأندلس وهو تاريخ الإعلام والاتصالات، حسب المدلول الحضاري لعصرنا.

- إنّ استخدام ديوان البريد بأجهزته الإدارية ووسائله التقنية المتنوعة كمؤسسة ومرفق هام يتصل اتصالا وثيقا بضبط السير الحسن لشؤون الدولة المختلفة وفق نظم حكم إدارية دقيقة مرتبة ومتدرجة.

- تداول الموروث الإداري، أب عن جد تجلت من خلاله بصمات وتوقيعات الذات المستقلة لحضارة الأمويين بالأندلس.

- أضحت عملية نقل الأخبار أكثر وزنا ومحورا أساسيا في وظيفة ديوان البريد إذ استعمل كجهاز استراتيجي خطير لمخابرات أمن الدولة واستقرارها.

وفي الأخير، نقول بأنّ التعريف بديوان البريد كشف لنا مدى أهميته الكبيرة إذ يعتبر كمصدر حيّ لمخزون تراثي غني، لا يستهان به في تجديد حركة تدوين المسار التاريخي والحضاري لهذه الرقعة الجغرافية - بلاد الأندلس - من العالم الإسلامي خلال العصور القروسطية.

الهوامش:

1 - الديوان هو الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء وأول من دون الدواوين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو فارسي معرب. ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزيري (544هـ-606هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، ط1، بيروت 1979، ج2، ص 150.

2 - ابن طباطبا محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي (ت 709هـ-1309م): الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، حققه وضبطه وشرحه عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، ط1، حلب 1418هـ-1997م، ص 122.

3 - Henri Goelzer : Dictionnaire latin-français, Editions Garnier Frères, Paris 1928, p. 697.

4 - راغب السرجاني: ديوان البريد والاتصالات في الحضارة الإسلامية. islamstory.com

5 - الزمخشري: الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق علي محمد البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (د.ت)، ج1، ص 405. هيام عيسى: البريد في العصور الإسلامية، نشأته، تطوره، أغراضه، رسالة أعدت لنيل شهادة الدبلوم، الجامعة اللبنانية، بيروت 1413هـ-1993م، ص 115.

6 - عائشة سعود قاضب العنزي: ديوان البريد والخبر في الدولة الإسلامية، ومدى تأثيره في الجوانب العلمية والثقافية وذلك خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، السعودية 2020م، العدد 21، ص 51-52.

7 - ابن فضل الله العمري (ت 748هـ-1248م): التعريف بمصطلح الشريف، مطبعة

العاصمة، ط2، القاهرة 1894م.
8 - أبو العباس أحمد بن علي القلقشندى (ت 821هـ-1418م): صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، مطابع كوستا توماس وشركائه، الطبعة الأميرية، (د.ت)، ج14، ص 412.
9 - الزمخشري: المصدر السابق، ج1، ص 405. القلقشندي: المصدر السابق، ج14، ص 267.
10 - ابن الأثير: المصدر السابق، ج1، ص 115-116.
11 - الزمخشري: المصدر السابق، ج1، ص 405. راغب السرجاني: المرجع السابق.
12 - ابن الأثير: المصدر السابق، ج1، ص 116.
13 - ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية، ص 112.
14 - القلقشندي: المصدر السابق، ج14، ص 367.
15 - المصدر نفسه، ج14، ص 371. صبحي الصالح: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1388هـ-1968م، ص 331.
Henri Goelzer : op. cit., p. 543.
16 - عائشة سعود قاضب العنزي: ديوان البريد والخبر في الدولة الإسلامية، ص 52.
17 - أبو الفرج قدامة بن جعفر (ت 237هـ-948م): نبذة من كتاب الخراج وصنعة الكتابة، وضع مقدمته وهوامشه وفهارسه محمد مخزوم، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1408هـ-1988م، ص 11-12.
18 - خلف سالم عبد الله: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، الجامعة الإسلامية، ط1، المدينة المنورة، 1424هـ-2003م، ج1، ص 357.
19 - القلقشندي: المصدر السابق، ج14، ص 371.
20 - ابن قتيبة الدينوري أبو عبد الله بن مسلم (ت 286هـ-889م): كتاب عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، 1343هـ-1965م، ج1، ص 210. جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 230.
21 - لقد وجدت خطة الوزارة في الأندلس منذ قيام الدولة الأموية. ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1413هـ-1993م، ص 239-240. ويخبرنا المقري أن قاعدة الوزارة بالأندلس كانت: "مشتركة في جماعة يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشاورة، ويخصهم بالمجالسة، أحمد المقري التلمساني (ت 1041هـ-1631م): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق وضبط محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت،

(د.ت)، ج1، ص 201.

22 - Henri Terrasse : Islam d'Espagne, (une rencontre de l'Orient et de l'Occident), Librairie Plon, Paris 1958, p. 397.

23 - خلف سالم عبد الله: المرجع السابق، ج1، ص 357.

24 - ظهير، وجمعه ظهائر، وهو المعين وسمي مرسوم الخليفة ظهير لما يقع به من المعاونة لمن كتب له. القلقشندي: المصدر السابق، ج10، ص 299، من حيث المصطلح يدل على الرسائل السلطانية وتكون عبارة عن رخصة قانونية يظهر بها حاملها عند الحاجة. وهو بذلك منشور أو مرسوم أو قرار يأمر فيه المأمورون المكلفون بتنفيذ كل ما تضمن من تعليمات الخليفة أو السلطان واحترامها حرفيا. الطاهر توات محمد: أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع والثامن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993م، ص 271.

Atallah Dhina : Les états de l'Occident Musulman aux XIII^{e}, XIV^{e} et XV^{e} siècles, Institutions gouvernementales et administratives, OPU-ENAL, Alger 1984, p. 155.

25 - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1405هـ-1986م. ج1، ص 137-138.

26 - قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 11. جرجي زيدان: المرجع السابق، ج1، ص 230.

27 - مهمته جمع القصص والرقاع التي ترفع إلى الخليفة على ما تضمنه الطلب، أو إبداء ملاحظات حوله، وقع صاحب هذا الديوان بخطه بما أو عزبه الخليفة. أحمد بن عبد الباقي: معالم الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، ط1، بيروت 1991م، ص 21-20.

28 - قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 77.

29 - هيام عيسى: المرجع السابق، ص 63.

30 - جرجي زيدان: المرجع السابق، ج1، ص 230.

31 - قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 11.

32 - ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، (360-364هـ/970-975م)، القطعة الخامسة، تحقيق عبد الرحمان علي حجي، دار الثقافة، بيروت 1965م، ص 93. سالم الخلف: المرجع السابق، ج1، ص 353.

33 - ابن عذاري أبو العباس أحمد المراكشي (كان حيا سنة 712هـ-1334م): البيان المغرب

في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 239.

34 - ابن حيان: المصدر السابق، ص 97.

35 - Henri Goelzer : op. cit., p. 697.

36 - سورة النساء، الآية 4-5.

37 - قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 11-12.

38 - القلقشندي: المصدر السابق، ج1، ص 114. صبحي الصالح: المرجع السابق، ص 331.

39 - جرجي زيدان: المرجع السابق، ج1، ص 231. أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت، 1388هـ-1969م، ج2، ص 256.

40 - جرجي زيدان: المرجع السابق، ج1، ص 240.

41 - المرجع نفسه، ج1، ص 353-354.

42 - القلقشندي: المصدر السابق، ج1، ص 126.

43 - ابن حيان القرطبي: المقتبس، الجزء الخامس، (300-330هـ/912-931م)، تحقيق بيدرو شالميتا وفيدريكو كورنيطي ومحمود صبح وغيرهم، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، وكلية الآداب بالرباط، 1979م، ص 23-24.

44 - هيام عيسى: المرجع السابق، ص 70-71. عائشة العنزي: المرجع السابق، ص 57.

45 - محمد عبد اللطيف السبكي: المختار من صحاح اللغة، مطبعة الاستقامة، 1353هـ-1934م، ص 337.

46 - ابن حيان: المصدر السابق، ص 91.

47 - قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 184. الجهشياري أبو عبد الله محمد بن عبدوس (ت 331هـ-941م): كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، القاهرة، 1401هـ-1980م، هامش رقم 1، ص 237.

48 - آدم متز: المرجع السابق، ج2، ص 825. سالم الخلف: المرجع السابق، ج1، ص 360.

49 - ابن حيان: المصدر السابق، ص 91.

50 - ابن بسام الشنتريني أبو الحسن علي (ت 542هـ-1147م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 2000م، ق1، م1،

ص 93.

51 - ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، حققه الشيخ عبد المؤمن عريان وراجعه وأعدّ فهارسه مصطفى القصّاص، دار إحياء العلوم، ط1، بيروت، 1407هـ-1987م، ج2، ص 2.

52 - آدم متز: المرجع السابق، ج2، ص 420.

53 - القلقشندي: المصدر السابق، ج1، ص 116.

54 - قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكّتابة، ص 51-77.

55 - القلقشندي: صبح الأعشى، ج1، ص 116.

56 - يعتبر حسداي بن إسحاق بن شبروط الإسرائيلي من أكبر رجالات عصره نظرا لكفاءاته المتعددة، العلمية، والفكرية، والدبلوماسية.

Nassi Abu Yusuf Hasdai Ibn Ishak ibn Shaprut. Voir, E. Lévi Provençal : Histoire de l'Espagne Musulmane, Le siècle du Califat de Cordoue, Maisonneuve et Larose, Paris 1999, T.3, n° 2, p. 230.

57 - راميرو الثاني (900م-951م) (Ramire II) ابن أردونيو الثاني (Ordoño II) تسميه الكتب الإسلامية رذمير ملك الجلالقة، ابن حيان: المصدر السابق، س5، ص 324-325.

Joseph Sandalinas : Le moyen âge dans la péninsule ibérique (409-1492) Editions Markelings - S.A., Paris 2000, p. 52.

58 - ابن حيان: المصدر السابق، ص 466.

59 - بوزياني الدراجي: نظم الحكم في دولة بني عبد الواد الزيانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993م، ص 182.

60 - ابن فرحون المالكي إبراهيم بن نور الدين: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دراسة وتحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1417هـ-1996م، ص 36.

61 - القلقشندي: المصدر السابق، ج1، ص 114.

62 - المصدر نفسه، ج14، ص 371-372. سالم الخلف: المرجع السابق، ج1، ص 356.

63 - عبد الحي الكّتاني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص 193.

64 - Jean Sauvaget : La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks, Librairie Orient, Adrien Maisonneuve, N° 87, Paris 1941, p. 20.

65 - سورة التوبة، الآية 33.
66 - القلقشندي: المصدر السابق، ج14، ص 271.
67 - هيام عيسى: المرجع السابق، ص 91-92.
68 - الجهشياري: المصدر السابق، هامش رقم 3، ص 199.
69 - آدم متز: المرجع السابق، ج2، ص 823.
70 - المرجع نفسه، ج1، ص 138.
71 - سالم الخلف: المرجع السابق، ج1 ص 359.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻAbdallah, Khalaf Sālim: Nuẓum ḥukmi al-Umāwiyyīn wa rusūmuhum fī al-Andalus, Al-Jāmiʻa al-Islāmiyya, 1st ed., Medina 2003.

2 - ʻĪsā, Hiyyām: Al-barīd fī al-ʻuṣūr al-islāmiyya, Diploma Thesis, Lebanese University, Beirut 1993.

3 - Al-ʻUmarī, Aḥmad Ibn Yaḥyā: At-taʻrīf bi Muṣṭalaḥ ash-sharīf, Maṭbaʻat al-ʻĀṣima, 2nd ed., Cairo 1894.

4 - Al-Jahshiyyārī: Kitāb al-wuzarā’ wa al-kuttāb, Edited by Muṣṭafā al-Saqqā and others, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., Cairo 1938.

5 - Al-Kattānī, ʻAbd al-Ḥayy: Niẓām al-ḥukūma an-nabawiyya, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-ʻArabī, 1st ed., Beirut.

6 - Al-Maqarrī, Aḥmad: Nafḥ at-ṭīb min ghuṣn al-Andalus ar-raṭīb, Edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʻAbd al-Ḥamīd, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut (n.d.).

7 - Al-Qalqashandī: Ṣubḥ al-aʻshā fī ṣināʻat al-inshā’, Al-Mu’assasa al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Ta’līf, Cairo (n.d.).

8 - Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī: An-nuẓum al-islāmiyya nash’atuhā wa taṭawwuruhā, Dār al-ʻIlm li al-Malayīn, 2nd ed., Beirut 1968.

9 - Al-Zamakhsharī: Al-fā’iq fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar, Edited by A. M. al-Bijjāwī and M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, ʻIsā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo (n.d.).

10 - Amīn, Aḥmad: Ẓuhr al-Islām, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 5th ed., Beirut 1969.

11 - Arslan, Amīr Shakīb: Tārīkh ghazawāt al-ʻArab fī Farançā wa swisrā wa Īṭālyā, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut (n.d.).

12 - Dhina, Atallah : Les états de l'Occident Musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, institutions gouvernementales et administratives, OPU-ENAL, Alger 1984.

13 -Goelzer, Henri : Dictionnaire Latin-Français, Editions Garnier, Paris 1928.
14 - Ibn ʻIḍārī al-Marrakushī: Al-bayān al-mughrib fī akhbār al-andalus wa al-Maghrib, Edited by J. S. Colan and I. Lévi Provençal, Dār al-Thaqāfa, Beirut.
15 - Ibn al-Athīr: An-nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar, Edited by Ţahar Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥmmad al-Ţannāḥī, Al-Maktaba al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 1979.
16 - Ibn Bassām al-Shantirīnī: Ad-ḍakhīra fī maḥāsin ahl al-jazīra, Edited by Iḥsān ʻAbbās, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., Beirut 2000.
17 - Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī: Al-muqtabis min anbāʼ ahl al-Andalus, V.5, Edited by Pedro Chalmeta Gendrón and others, Madrid-Rabat 1979.
18 - Ibn Ţabāṭibā: Al-fakhrī fī al-Ādāb as-sulṭāniyya wa ad-duwwal al-islāmiyya, Edited by ʻAbd al-Qādir Muḥammad Māyū, Dār al-Qalam al-ʻArabī, 1st ed., Aleppo 1997.
19 - Lévi-Provençal, Evariste : Histoire de l'Espagne Musulmane, Ed. G.P. Maisonneuve, Ed. E.J. Brill, Paris-Leiden 1950.
20 - Metz, Adam: Al-ḥaḍāra al-islāmiyya fī al-qarn ar-rābiʻ al-hijrī, (Islamic civilization in the fourth century of the Hegira), translated by Muḥammad ʻAbd al-Hādī Abū Rīda, Tunis-Alger 1986.
21 - Qudāmā Ibn Jaʻfar: Nubdha min kitāb al-kharāj wa ṣunʻat al-kitāba, Edited by Muḥammad Makhzūm, Dār Iḥyāʼ al-Turāth al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1988.
22 - Sandalinas, Joseph : Le moyen âge dans la péninsule ibérique (409-1492), Editions Markelings - S.A., Paris 2000.
23 - Sauvaget, Jean : La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks, Librairie Orient, Adrien Maisonneuve, Paris 1941.
24 - Terrasse, Henri : Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident, Librairie Plon, Paris 1958.
25 - Zaydān, Jurjī: Tārīkh at-tamaddun al-islāmī, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut.

مجلة حوليات التراث، العدد 21، 2021، ص 311 - 329
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

خطب عبد اللطيف حنبلي ميكبرا في رثاء عثمان أيلينلا
دراسة فنية

د. شريف الدين يوسف
جامعة ولاية كوغي، أنيغبا، نيجيريا

الملخص:

تعد الخطابة فنا قولياً نثرياً بلغت أوج مجدها في الأدب العربي النيجيري منذ زمن طويل، وعبد اللطيف حنبلي ميكبرا (Maikabara) من خيرة الأدباء المعاصرين المشهورين في نيجريا بفن الخطابة بأشكالها الأدبية والفنية، وقد بذل جهداً كبيراً في تجديد الخطابة، وكانت خطبه منشئة على مجريات الساعة، وكانت خطبه تكتب بأسلوب عربي فصيح. تهدف هذه المقالة إلى الكشف عن الظواهر الفنية في خطبته في رثاء عثمان أيلينلا (Eleyinla). اعتمد الباحث على المنهج الوصفي لإنجاز هذه الدراسة، بحيث تم النظر في الخطبة من زوايا أدبية مختلفة. وفي النهاية، توصلت الدراسة إلى أن الخطبة المدروسة تميز بالسمات الفنية التي تكمن في سلامة اللغة، وسهولة الألفاظ، وجودة التصوير، وأسلوب التناص، والتضمين، والالتفات.

الكلمات الدالة:

الخطبة، ميكبرا، رثاء، عثمان أيلينلا، نيجيريا.

Sermons of Abdullatif Hambaliy Maikabara in mourning of Uthman Eleyinla

Dr Sherifud-din Yusuf
Kogi State University, Anyigba, Nigeria

Abstract:

Pulpit Sermon, a verbal prose art that reached the height of its glory in Nigerian Arabic literature for a long time. Abd al-Latif Hanbali Maikabara is one the contemporary Pulpit Sermon writers Nigeria that wrote sermon in various topics with literary and artistic forms. His sermons were written in standard Arabic. This article aimed to reveal the artistic phenomena in his sermon on Eleyinla's Morning. The researcher used descriptive approach to complete this study, as the sermon was considered from different literary angles. The results of this studies shown that Pupilt Sermon characterized by the technical

تاريخ الاستلام: 2021/6/4 - تاريخ القبول: 2021/7/30
abuahmadbnyusuf@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2021

characteristics which includes: integrity of the language, ease of pronunciation, quality of portrayal, intertextuality, implication, and attention.

Keyword:

sermon, Maikabara, mourning, Uthman Eleyinla, Nigeria.

المقدمة:

الخطابة فنّ من فنون الكلام، يقصد به التأثير في الجمهور عن طريق السمع والبصر معا لإصلاح المجتمع، ويعد عبد اللطيف ميكبرا أحد العلماء في هذا الجيل الذين تمتاز أعمالهم الأدبية بالجودة والدقة وحسن السبك، وتعتبر اتجاهاتهم الفنية من أرقى الاتجاهات من حيث القوة والوضوح والتعبير، لذلك نرى من المستحسن أن نعالج هذه الظواهر الفنية بدراسة النواحي البلاغية لننظر إلى مدى تضلعه في اللغة العربية ومهارته في إلقاء الخطبة المنبرية ولإبراز إسهاماته في إحياء تراث الأدب العربي النيجيري. فهذه الورقة تضم بين دفتيها دراسة فنية لخطب مختارة من خطب عبد اللطيف حنبلي ميكبرا الاجتماعية. كانت هذه الخطب للناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم. ولتحقيق هذا المرام تخترق هذه الورقة بعد المقدمة نحو النقاط الأربعة الآتية، ثم الخاتمة، وهي: مفهوم الخطبة، معناها في المفهوم المعجمي والأدبي، ونبذة يسيرة عن عبد اللطيف حنبلي ميكبرا، وعرض خطبته الاجتماعية، ودراسة أسلوبه في الخطبة والنظر في أشكال خطبه ثم الخاتمة.

1 - الخطبة معناها في المفهوم المعجمي والأدبي:

الخطبة من فعل خطب يخطب خطبة، أي وعظ أو قرأ الخطبة على الحاضرين[1]. والخطبة فن من فنون النثر ولون من ألوانه تلقى على الناس لإقناعهم برأي أو استمالتهم إلى مبدإ أو توجيههم إلى ما فيه الخير لهم في الدنيا والآخرة[2]. وعن الخطبة والجمعة يقول الإلوري: الخطبة ركن من أركان الجمعة بل هي جوهر الجمعة ومن أجل الاستماع لها سقطت ركعتان من ركعات الظهر الأربع فخطبة الجمعة درس أسبوعي وتوعية عامة بالأحداث الجارية ولاتخاذ

التدابير اللازمة[3].

2 - أنواع الخطبة:

تنقسم الخطبة إلى أربعة أنواع، الخطبة الدينية والخطبة السياسية والخطبة الاجتماعية والخطبة القضائية، ولكل نوع أسلوبه المميز في اختيار المفردات واستعمال الشواهد المناسبة وإبراز قوة التعبير[4].

من مميزات الخطبة روعة اللفظ، وخلابة العبارة، ووضوح المنهج، وقصر السجع، وكثرة الأمثال. والعرب الجاهليون إلى قصارها أميل لتكون أعلق بالصدور، ومن عادات الخطباء قديما الوقوف على نشر من الأرض أو القيام على ظهر دابة ورفع اليد ووضعها والاستعانة على العبارة بالإشارة، والاعتماد على الصفاح والرماح أو الإشارة بها. ويرِد الإطناب في بعض الخطب الاجتماعية لرغبة الخطيب إلى تفصيل ما يروم.

الخطبة الدينية: هي خطبة الوعظ والإرشاد وما شاكلهما ولم ينقطع هذا اللون من الخطابة في كل عصر من العصور الأدبية، إلا أنها تختلف من عصر لآخر من حيث الكثرة والجودة. وقد ازدهرت في عصرنا هذا وبلغت أوجّها. وكثر الخطباء الواعظون وأصبح الارتجال هو الغالب عليهم ولاسيما بعد أن أنشأ الأزهر قسما للخطابة والوعظ[5]، وتظهر فيها البيانات في مفهوم الدين كما بينتها الشريعة. وخلاصة القول إنها خطبة الوعظ والنصح والدعوة إلى الخير.

الخطبة السياسة: هي الخطبة التي تصدر في مجالس النواب والأحزاب السياسية ونحوها[6]. ولقد عرفنا السياسة في بدايتها أنها تعلقت بحسن الإدارة وجودة القيادة والعناية بين الراعي والرعية والرئيس والمرؤوس. وقد يكون من موضوعات الخطب السياسية عبر العصور ما يتعلق بالمنافسات الحربية والمناقشات البرلمانية وغيرها مما يتعلق بسياسة الوطن، وقد أيقظت روح النضال في عصرنا هذا ولها علاقات بالثورات المختلفة في العالم اليوم.

وتمتاز الخطابة السياسية بالواقعية ومحاولة التأثير على الجماهير ومخاطبة عقولهم حينا وعواطفهم حينا آخر، وربما استشهد الخطيب ببيت من الشعر أو بكلمات

من النثر المأثور، وربما استعان بعض الخطباء بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية.

الخطبة الاجتماعية: هذا النوع من الخطبة يتعلق بإيقاذ القوم إلى مواطن الخطر في حياتهم وإصلاح ما في المجتمع من مفاسد[7]. وقد تكون لحثّ الأمة على الوحدة والتعاون بينهم وتنفيرهم عن التنافر والتفرقة. وهي الخطابة التي تلقى عند الشكوى أو التهنئة أو التعزية وغير ذلك. ومنها ما تلقى عند الإملاك والتزويج والصلح والمنازعات والمفاخرات في المجالس[8].

بدأ المجتمع يتغير منذ أن نادى قاسم أمين بتحرير المرأة في عهد النهضة الحديثة عند العرب، وعمل الشيخ محمد عبده على الإصلاح الاجتماعي في نفس العهد، وتناولت الصحف بإسهاب الحديث عما يعانيه الشعب من فقر وجهل ومرض، وألفت الكتب في نقد المجتمع مثل كتاب حديث عيسى بن هشام المويلحي و(ليالي السطيح) لحافظ إبراهيم فامتلأت النوادي والمجتمعات بالخطباء الذين يلقون خطبهم للإصلاح، ويصوّرون حال المجتمع، ويقترحون ألوان العلاج لما ينوء به من أمراض[9].

وتعنى الخطبة الاجتماعية أيضا بالمناسبات الطارئة. وهي أحداث شهيرة تحصل في حياة الأفراد أو البلد، فيبدي الخطيب رأيه حولها. ومنها أيضا قضايا أمة أو شعب أصبحت قضية دولية عالمية، كقضايا فلسطين ونحوها. فالخطيب المدقق ينبغي أن يعالج مثل هذه الموضوعات معالجة شرعية تبين حقيقة هذه القضايا بدون مبالغة ولا تهوين، حيث يتبين من خلالها موقف الإسلام تجاه القضايا لحل مشاكلها. فلا يكتفي بمجرد عرضها. ويلاحظ أن بعض الخطباء قد تطغى عليه الحماسة في ذلك فيبالغ في الموضوع أو يكرر الحديث عنه على نمط واحد وبأسلوب رتيب. وتمتاز الخطبة الاجتماعية بالهدوء في وصف واقع المجتمع، يلجأ الخطيب إلى الإثارة إذا كان يدعو إلى القيام بعمل إصلاحي، أو التخلي عن مفسدة من المفاسد الاجتماعية[10].

الخطبة القضائية: هي التي تشهدها دور القضاء من المحامين الذين يدافعون

عن المتهمين، أو يؤيدون صاحب الحق ويطالبون له حقه كالتي تشهد في البرلمان من وكلاء النيابة الذين يدافعون عن المجتمع(11).

3 - نبذة يسيرة عن عبد اللطيف ميكبرا:

هو عبد اللطيف بن حنبلي، سبط الشيخ إلياس أحمد مائي كبرا، الذي وفد من مدينة تمبكتو من مالي إلى برنو وإلى إلورن لنشر الإسلام والعلوم العربية(12). ولد بمدينة إلورن يوم الأربعاء في شهر فبراير سنة 1967م. نشأ وترعرع في نفس المدينة حيث صار شابا قويمًا وعالمًا قانعا ومعلما ورعا وداعيا مثيرًا وصوفيا شرعيا جليلا، ولم يزل شابا يجاهد في الله حق جهاده حتى توفي في شهر فبراير 2008م في حادثة اصطدام السيارة.

أدى عبد اللطيف دورا فعالا في الدين ونشره عامة، وفي نشر الثقافة العربية خاصة، لأنه نهج منهجا مختلفا في الإفادة بالعلم وفي إرشاد أبناء المسلمين، مع كونه معلما ومدرسا وخطيبا وواعظا فهو مؤلف(13) له عدة مؤلفات وإنتاجات عربية، منها ما كانت مقررة للمتعلمين ومنها ما أصبحت مراجع للدارسين والباحثين.

4 - خصائص خطب عبد اللطيف حنبلي ميكبرا:

نالت الخطابة في بيئة نيجيريا في أواخر القرن العشرين الميلادي جمالها ورونقها المفقود منذ زمن بعيد لما قام به علماء ذلك العصر من إسهامات في تجديد المنهج والأسلوب في إلقاء الخطبة العربية، ومن العلماء المشهورين في هذه الحركة: الشيخ آدم عبد الله الإلوري، الذي يقوم بالخطبة في كل أيام الجمعة وفي كل مناسبة من مناسبات الأعياد الإسلامية وعلى حسب المناسبة وقضايا الساعة. وإضافة إلى ذلك فإن خصائص خطب العلماء من ذلك العصر إلى اليوم متضافرة ومتميزة عما سبقهم من الخطب العربية، لأنها تتناول الأحداث المحلية والعالمية وتعالج القضايا المعاصرة المهمة في الدين والدنيا، يلقونها فوق المنابر باللغة العربية الفصحى وتترجم إلى اللغة المحلية المناسبة بالبيئة (مثل يوربا والإنجليزية) ترجمة فورية لتعم الفائدة بين العامة والخاصة(14)، ومن العلماء الذين أسهموا في

إحياء فن الخطابة في نيجيريا أيضا، عبد اللطيف حنبلي ميكبرا الذي نتناوله في نطاق هذه الورقة.

لقد أثر عبد اللطيف ميكبرا في كثير من الناس في مدينة إلورن وفي نيجيريا، لأنه ذو اتجاهات متعددة، أدى دورا ملموسا في قرض الشعر العربي وفي بعض فنون النثر الفني الآخر، إذ كان يمثل معلما وواعظا مرشدا وإماما وخطيبا وكاتبا اجتماعيا وعالما مدققا. بنى مدرسته الكبرى ليكون منهلا صافيا لارتواء وارتشاف كل عطاش العلم والنور والهدى، وقد تخرج منها كثير من التلاميذ الذين كانوا أشبالا وقوادا في المجتمع وفي المجالات شتّى، يوجد منهم من أصبح دكتورا أمثال تاج الدين ومعلما أمثال قاسم إبراهيم، وإماما وخطيبا ومدرسا في الكليات والمعاهد والمراكز الثانوية.

كانت خطبه المنبرية أدوات استعملها لتبصير عيون الناس وتثقيف عقولهم، وعلاجا لمشاكل المجتمع الإسلامي، وهي متنوعة الموضوعات من دين وأخلاق وتاريخ واجتماع وسياسة مما يشير إلى أنه عاش حياة مصلح. وقد عالج ميكبرا موضوعات مناسبة بأساليب رائقة تجعل الخطبة حية وحركية ذات معان عالية وعواطف حارة لا ممقوتة باردة، مثل: "الحرية" و"تقوى الله"، و"الإخلاص في الإسلام"، و"الإيمان الصادق" وغير ذلك.

ومن خصائص خطبه أنه جعلها موافقة لقضايا الساعة، تجدد حسب مجريات الأمور، وقد كانت من قبل تعتبر دعاء (عند الناس، المستمعين) من أثر ملازمة خطبة واحدة في كل يوم جمعة، وجعلها ميكبرا - كالغابرين من العلماء - عظة وتوعية، ومترجمة إلى اللغة المحلية التي يفهمها الجمهور (أي يوربا)، فاستطاع بها أن يحل كثيرا من المشكلات الدينية والاجتماعية، وينذر بها الجاني الأثيم وينقذ بها من الضلالات، ويرشد الحيارى من ظلمات الجهالات إلى نور العلم، وتشجيعا للطلاب الراغبين في اللغة العربية الفصحى. أدى عبد اللطيف هذه الإسهامات الخطابية على المنابر في جامع كلية دار الكتّاب والسنة، وفي جامع مدرسته. وله خطبة جديدة لكل يوم جمعة، عثرنا منها على ما يفوق الخمسين

خطبة، كتبها بيده وألقاها بنفسه.

ومن خصائص خطبه أيضا أنها منقحة وخالية من السجع السقيم ومن غرابة الألفاظ وتنافر الكلمات والتعقيد اللفظي والمعنوي، وخطبه متسمة بالمرونة والجمال وأسلوبه خال من الركاكة والتنافر، وهو أسلوب منبري أدبي فني، لأنه يخاطب بها كل فرقة من الناس حسب ميولهم وأحوالهم ومستوياتهم العلمية والثقافية مراعيا مقتضى الحال، والخطيب لا يلقي خطبة إلا فيما يناسب الوقت والحادثة الزمانية.

5 - عرض الخطبة:

"إن الحمد لله ربنا ورب آبائنا الأولين أعدّ الجنّة للمتّقين وتوعّد الطغاة الجاحدين بالعذاب والسجين نحمده ونشكره سبحانه وتعالى ونثني عليه بما هو أهله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك يخرجون، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في أفعاله وأسمائه وصفاته وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

عباد الله الطيبون الأخيار مثلوا لأعينكم الموت واعملوا بالوصية المأثورة وهي قولهم إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء، فكم من ممسٍ لاه مغرور لا يدري لعله لا يصبح وكم من مصبح بالعافية والسلامة لا يدري لعله لا يمسي، وحاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وقدّموا الخيرات والصالحات وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم. واعلموا أن الأنفاس معدودة والآجال معلومة ومغيبة عن العباد، والأرزاق مقسومة ولن تموت نفس حتى تستوفي رزقها. "وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجّلا ومن يرد ثواب الدنيا نوتيه منها ومن يرد ثواب الآخرة نوتيه منها"، اعلموا عباد الله أن الإسلام ما زال يصاب منذ السنوات الماضية بأعلامه العظام ويفجع بدعائمه من العلماء والفقهاء والأدباء نسأل الله أن يلهمنا الصبر والاحتساب، حيث بلغنا نعي أديب من أدباء الإسلام

وعالم من علمائه فضيلة الشيخ الدكتور عثمان بن أبي بكر أيلينلا الذي توفي إثر صدمة السيارة الواقعة في طريقه إلى لَوْكُوجَا، ألا وهي مصيبة للإسلام والمسلمين. يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "يقبض العلم بقبض العلماء فيتخذ الناس رؤساء جهلاء فيضلوا ويضلوا"، أو كما قال صلى الله عليه وسلم.

وإن تفجيع الإسلام بأمثاله ثلمة في الدين وثغر عظيم من ثغور الدعوة الإسلامية لا تسدّ إلا بأمثاله نسأل الله سبحانه أن يعوضنا عنه بأمثاله الأكفاء وأن يلهمنا الصبر والاحتساب لأن العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربنا ومولانا وإنا لفراقك يا عثمان لمحزونون، ويروى عنه صلى الله عليه وسلم قوله "من لم يحزن لموت العالم فهو منافق"، نعوذ بالله من النفاق وآثاره لأن المنافق يسر بموت العالم لأنه يرجو بموته أن يستريح من الوعاظ والدعاة الذين طالما يتمنى سكوت بلابلهم وتقليص ظلالهم ليخلو له الجو في الإفساد والتضليل كيفما شاء، نسأله سبحانه أن يجعلنا من الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون...[15].

6 - الركن الثاني من الخطبة:

بسم الله الرحمان الرحيم. الحمد لله مقرّ بنعمه علينا ظاهرة وباطنة له الحمد حتى يرضى وله الحمد بعد الرضا ونحمده على إلهامنا الحمد والثناء ونصلي ونسلم على أشرف العباد عليه وأكرمهم لديه وأتقاهم له وأعلم به سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وتابعيه إلى يوم الدين. أما بعد:

فيا عباد الله يقول أبو درداء رضي الله عنه: "أضحكني ثلاثة وأبكاني ثلاثة، أضحكني مؤمل دنيا والموت يطلبه وغافل ليس بمغفول عنه وضاحك ملء فيه وهو لا يدري أراض ربه عنه أم غضبان عليه، وأبكاني هول المطلع وانقطاع العمل وموقف بين يدي الله لا أدري أيذهب بي إلى الجنة أم إلى النار.

والعالم المادي المعاصر قليل النظر قصير الباع لا يرى في دنيا الناس إلا مشكلتين فنيتين وهما مشكلة الطعام والشراب، حتى إن بعض المربين الغربيين قصّروا أهداف التربية المدنية على الخبز والجبن أو السمن، ولكن في الإسلام

يتّضح من ذلك النص السابق من قول أبي درداء ومن قوله تعالى "كلا إذا بلغت التراقي وقيل من راق وظنّ أنه الفراق والتفت الساق بالساق إلى ربّك يومئذ المساق". من هنا يتّضح أن قضية الإنسان أوسع مدى من أن تتصور محدودة في مشكلة الطعام والشراب وبعضها يتطلب عملا صالحا وسلوكا طيّبا وكل ذلك يتمّ في مرحلة الاختبار والامتحان، مرحلة الحياة الدنيا يتمّ بلا فصل وبين هذا وذاك فلا تفرقة عند المسلم بين العمل للآخرة والسعي في الدنيا فالمستقبل في نظر الإسلام معلوم فنحن نؤمن أن بعد الموت حياة والمعلوم أن الفرد في الإسلام لا يعمل للآخرة بإهمال الدنيا بل يعمل في الدنيا ليظفر بالآخرة والإسلام لا يقول: إن للآخرة عملا غير عمل الدنيا الذي يحقق به الإنسان صيانة جسده وطهارة روحه. والإسلام لا ينفر من الدنيا مع كونها مرحلة لما بعده بل يقول: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"، فمزج بين العمل على أساس البقاء فيها أبدا وبين الإعداد للآخرة كأنّك تموت غدا، ولا يمكن أبدا أن يصحّح أمر الخلق ويقيم السلام بينهم إلا تقدير الأمر هكذا في سلوك الناس وأعمالهم. يقول المصطفى (ص) "لتجزون بالإحسان إحسانا وبالسوء سوءا إنها لجنة أبدا أو النار أبدا..."[16].

أ - مناسبة الخطبة:

هذه خطبة قيلت بمناسبة وفاة الشيخ عثمان إيلينلا الذي توفي إثر حادثة صدمة السيارة الواقعة في طريقه إلى لوكوجا رثاء له وتفجعا لأمة المسلمين التي أصيبت بأمثاله. رافق الخطيب هذا الرثاء بمعالجة أمور اجتماعية أخرى.

ب - الأفكار العامة في الخطبة:

- ذكر حادثة معجبة مفجعة في صدمة السيارة الواقعة في طريق مدينة لوكوجا التي بإثرها توفي الدكتور عثمان بن أبي بكر أيلينلا.
- البيان أن الحادثة مصيبة عظيمة للإسلام والمسلمين.
- والتنبه إلى أن هذه الحادثة متتابعة في السنوات الماضية إذ يخسر الإسلام والمسلمين دعائمهم من العلماء والفقهاء والأدباء العظام.

- والتذكير بالموت وقربه.
- الحث على الأعمال الصالحة.

جـ - الأفكار الجزئية في الخطبة:

الخطيب بعد المقدمة القصيرة ذكّر مستمعيه عن حقيقة الموت وواقعية نزوله بأمر الله وبتوقيته المعلوم لديه وحده، ونبّهم بالاستعداد للموت في كل لحظة وحين بأقوال وأعمال طيبة.

ثم ذكر حادثة معجبة مفجعة في صدمة السيارة الواقعة في طريق مدينة لوكوجا التي على إثرها توفي الدكتور عثمان بن أبي بكر أيلينلا، ذهب إلى أنّ الحادثة مصيبة عظيمة للإسلام والمسلمين مؤيّدا فكرته بحديث الرسول (ص) حيث يقول: "يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رؤساء جهالًا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضوا وأضلوا"، وتنبه أنّ هذه الحادثة متتابعة منذ بعض السنوات الماضية إذ يفجع الإسلام والمسلمين بدعائمهم من العلماء والفقهاء والأدباء العظام.

وذكر أنّ أمثال هذه الحادثة ثلمة في الدين وثغر عظيم للدعوة الإسلامية وفراغ لا سدّ لها إلّا بأمثاله. فدعا الله أن يسدّ الثغر بأمثاله الأكفاء، ثم دعا الله أن يزيد المسلمين أمنا وسلاما. وأبدى حزنه على الفقيد مبينا أنّ إظهار الحزن على الميت في الإسلام جائز ومسنون بحديث الرسول. واتضح أنّ المنافق يسرّه موت العالم لرجائه الاستراحة من الوعاظ والدعاة الذين طالما يتمنى سكوت بلابلهم وتقليص ظلالهم ليحلو له الجو في الإفساد والتضليل كيفما شاء، ودعا للفقيد أن يرحمه الله وطلب الأمن للمسلمين بعد موته، فالقسم الأول إذن خلاصة مشتملة بالرثاء والدعاء.

في القسم الثاني من الخطبة قام الخطيب بتفسير قول أبي الدرداء في أصناف المضحكات والمبكيات الثلاثة في الحياة، أما المضحكات فهي الإنسان الذي لا يهتم بالموت وهو قريب إلى المنية، وناسي الأجل غير منسي والذي يفرح في كل شيء مع عدم عرفانه بموقفه عند الله. والمبكيات هي التي يطلع عليها الله،

وهو أنّ الإنسان لا يدري متى وكيف تنتهي حركاته مهما طال وطاب وجهل المرء عما بعد الموت ومصيره.

ثم ذكر ظاهرة اجتماعية قصرت عيشة الإنسان على الطعام والشراب، إذ أصبحا مشكلة تفتن أهل نيجيريا أحدثها نظام المربيين الغربيين الذين قصروا أهداف التربية المدنية على الخبز والسمن، يرى الخطيب أنّ ذلك يخالف برنامج الإسلام للإنسانية كما يتضح في قول أبي الدرداء المذكورة سابقا. ولاحظ أن قضية الإنسان أوسع مدى من أن تقصر محدودة على مشكلة الأكل والشرب بل تشمل عملا صالحا وسلوكا طيبا. وذكر أن الإسلام والمسلمين يجمعون بين الأعمال الدنياوية والأخروية ولا يفرقون بين الأعمال للآخرة والسعي في الدنيا.

7 - دراسة أسلوب الخطبة:

الأسلوب في استعماله اللغوي هو الطريق وهو أيضا الفن من القول أو الفعل[17]، وعلى هذا المنوال فللخياطة أو الحياكة أساليبهما التي كانت لهما طريقا وفنونا لنجاح هدفهما.

من حيث الألفاظ: اتسمت الخطبة بالسهولة والوضوح، وابتعدت عن الألفاظ الغامضة أو الغريبة، وعباراته جاءت واضحة ومتسلسلة، وأفكاره اتصفت بالتسلسل المنطقي المفضي للإقناع لأنها تخاطب العقل والوجدان معا وتتوافر فيها الحجج العقلية مع المؤثرات النفسية. ومن حيث المعاني: اتجه الخطيب بحكمته من بداية الخطبة إلى التصوير الواضح عن شخصية المرحوم متفجعا عليه ومبرزا لشخصيته العلمية وكونه من دعائم الإسلام.

ومن حيث البلاغة: لقد تناولت هذه الورقة فيما سبق من ملاحظات بعض خصائص ومميزات خطب عبد اللطيف ميكبرا التي تثبت أنه من رجالات الفكر ورواد الثقافة العربية المعاصرين الذين حرروا النثر العربي النيجيري من عبث الأساليب التقليدية السقيمة بالسجع سقما على سقم وزادتها غموضا والتباسا، وزينوا النثر العربي بالأسلوب الحديث الذي يصور لذة فنية في نفوس المستمعين لتحقيق استمالتهم[18]. ومن هذا المنطلق نمعن النظر إلى العناصر الفنية التي

تجمعت في خطب ميكبرا على حسب ما يلي:

أ - الوصف والتصوير:

ومن هنا تنظر هذه الورقة إلى صورة في خطبة ألقاها بمناسبة وفاة الشيخ يوسف أيلييلا، بالأسلوب والقيمة الفنية التي تشبهه بعظيم العلماء بمقدرة علمية، الذين استطاعوا أن يعالجوا فن الوصف والتصوير عندما يصفون ويصوّرون في تأثير وأفعال، ومثال ذلك في وصف ميكبرا لشخصية الشيخ إيلينلا وصفا دقيقا بالأسلوب المنبري الفني في خطبته[19].

ومن هذه القصة كان الخطيب في إلقاء الخطبة حول وفاة الشيخ إيلينلا مدققا الوصف والتصوير، فالألفاظ المستعملة لها مناسبة والكلمات الواردة فيها تتوافق بعضها ببعض في ترادف رصين. ولذلك نوجد الخطبة سهلة ويسيرة في صورتها الفنية الممتعة، ونرى أن لتعبير عبد اللطيف حظا وافرا من الطرائف وبصمات عالية من القيمة الأدبية الفنية.

ب - التناص:

التناص الأدبي هو تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة أو حديثة شعراً أو نثراً مع نص القصيدة الأصلي بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشاعر[20]. هو مجموع العلاقات القائمة بين نص أدبي ونصوص أخرى، إذ نفهم ما لتناص يدل على وجود نص أصلي في مجال الأدب أو النقد على علاقة بنصوص أخرى، وأن هذه النصوص قد مارست تأثيراً مباشرا أو غير مباشر على النص الأصلي في وقت ما[21].

جـ - بداية مصطلح التناص:

ظهر مصطلح التناص عند "جوليا كريستيفا" عام 1966م، إلا أنه يرجع إلى أستاذها الروسي "ميخائيل باختين"، وإن لم يذكر هذا المصطلح صراحة واكتفى بـ(تعددية الأصوات)، (والحوارية)، وحلّلها في كتابه (فلسفة اللغة)، وكتاباته عن الروائي الروسي "دستوفيسكي"، وبعد أن تبعته "جوليا" وأجرت استعمالات إجرائية وتطبيقية للتناص في دراستها (ثورة اللغة الشعرية)[22]،

عرّفت فيها التناص بأنه "التفاعل النصي في نص بعينه"[23]، ثم التقى حول هذا المصطلح عدد كبير من النقاد الغربيين وتوالت الدراسات حوله، وكلها لا تخرج عن هذا الأصل، وقد أضاف الناقد الفرنسي (جيرار جنيت) لذلك أن حدد أصنافاً للتناص.

وبعد ذلك اتسع مفهوم التناص وأصبح بمثابة ظاهرة نقدية جديدة وجديرة بالدراسة والاهتمام وشاعت في الأدب الغربي، ولاحقاً انتقل هذا الاهتمام بتقنية التناص إلى الأدب العربي مع جملة ما انتقل إلينا من ظواهر أدبية ونقدية غربية ضمن الاحتكاك الثقافي، إضافة إلى الترسبات التراثية الأصيلة.

فمن هذا، يتضح أن التناص عبارة عن "حدوث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر لإنتاج نص لاحق". وسبب ذلك واضح لأن الأديب لا يمكن أن ينفصل في تكوينه المعرفي عن غيره.

وقد قسم التناص إلى نوعين أساسيين هما التناص الظاهر، ويدخل ضمنه الاقتباس والتضمين، ويسمى أيضا الاقتباس الواعي أو الشعوري لأن المؤلف يكون واعيا به، في حين أن التناص الثاني هو التناص اللاشعوري، أو تناص الخفاء، وفيه يكون المؤلف غير واع بحضور النص أو النصوص الأخرى في نصه الذي يكتبه، ويقوم هذا التناص في استراتيجيته على الامتصاص والتذويب والتحويل والتفاعل النصي[24]. ومع أن كلمة التناص لم تكن معروفة عند النقاد العرب، بمفهومها الحديث، فقد تكلم عنها فقيه اللغة العربية عبد القادر الجرجاني بأنها الانتحال والنسخ والسرقة في النصوص الأدبية شعراً كان أو نثراً[25].

د - أشكال التناص:

إن العمل الأدبي يدخل في شجرة نسب عريقة وممتدة كالكائن البشري. كما أنه نتاج لما سبقه حاملا معه بعض الصفات الوراثية من قبله. وتختلف هذه الاستفادة إما بالكتابة عن النص ذاته، أو بتفجير نص آخر في نفوسنا ينشأ من تفاعلنا مع النصوص المقروءة[26]. يختلف تداخل نص مع نصوص سابقة، ويتنوع بحسب الاستفادة، فلتناص أشكال متعددة، منها:

1 - التناص القرآني:

بحيث يقتبس الأديب نصاً قرآنياً، ويذكره مباشرة، أو يكون ممتداً بإيحاءاته وظله على النص الأدبي، لنلمح جزءاً من قصة قرآنية، أو عبارة قرآنية يدخلها في سياق نصه.

2 - التناص الوثائقي:

وهذا النوع في النثر أكثر منه في الشعر كالسرد والسيرة، يحاكي النص نصوصاً رسمية كالخطابات، والوثائق، أو أوراق أخرى كالرسائل الشخصية الإخوانية؛ لتكن نصوصهم أكثر واقعية.

3 - التناص والتراث الشعبي:

وتكون المحاكاة فيه على مستوى اللغة الشعبية، وهذا مما يؤخذ على بعض الأدباء، إضافة إلى الاستفادة، وتوظيف النص الشعبي، والحكايات القديمة، والموروث الشعبي.

4 - التناص والأسطورة:

وهي تتشابه مع سابقها من ناحية الاستفادة من التراث، لكنها تختلف من ناحية أن الأسطورة غالباً ما هي موروث؛ لكنه يوناني، أو غربي، وإن كان هناك بعض الأساطير العربية، على أنها قلة مقارنة بالغرب. ومن هذا المنطلق نأتي ببعض النماذج من التناص الموجودة في خطب ميكبرا. ويلاحظ أنّ ظاهرة التناص فيها تناص اقتباسي، فقد أورد الباحث أمثلة من خطبه المتعددة كما تأتي:

- "ليس في أسمائه اسم مذموم بل كلها أسماء حسنى"[27].

- "ألا وهي أمريكا التي بلغت من كبريائها أن تحمل الناس على الإيمان بأنّ باستطاعتها أن ترفع وتذل وتحيي وتميت"[28].

- "وما أفظع هذه الحادثة التي أدركت القوم وهم يلعبون[29].

- "ثم أليست هذه الدولة هي التي تختفي تحتها الدول العالمية الأخرى وتدعوها رغبا ورهبا وتسبح بحمدها ولها يسجدون"[30].

- "ألم يأن لها وللمتلعثمين أمامها من قادات العالم وساداتها أن يأخذوا العبرة[31].

هـ - التحليل:

وبما أنّ التناص عبارة عن استنساخ نصوص جديدة من النصوص السابقة، إذن فالأمثلة التي ذكرناها تناص اقتباسي، فهو تضمين الكلام - نثرا كان أو شعرا - بشيء من القرآن أو الحديث من غير إشعار على أنه منهما.

وفي تلك النصوص السابقة ظاهرة التناص الاقتباسي، نجد في النص الأوّل تناص اقتباسي في قول الخطيب: أسماء حسنى، وهو مقتبس من الآية القرآنية وهي: "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى"، سورة طه، الآية 8.

وفي النص الثاني قوله "يحيي ويميت" وهو نص مقتبس من قوله تعالى: "له ملك السموات والأرض يحيي ويميت"، سورة الحديد، الآية 2.

والنص الثالث عبارة عن نص قوله سبحانه وتعالى: "أوَأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون"، وهي من سورة الأعراف، الآية 97.

ففي النص الرابع نص على آيتين أولاهما قوله تعالى: "إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا"، سورة الأنبياء، الآية 90، والأخرى قوله عز وجلّ: "الذين يحملون العرش ومن حوله يسجدون بحمد ربهم..." وإذا كان بإمكاننا أن نسأل الخطيب أنى لك هذا فلا يتردّد حتى يقول هو من عند الله الحكيم الخبير.

والنص الخامس جديد من النص السابق لأن أسلوب الخطيب في قوله: "ألم يأن... أن" شبيه بأسلوبه تعالى حيث يقول: "ألم يأن للذين أمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله..."، سورة الحديد، الآية 16.

- الالتفات:

هو انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، والانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر(32).

إنه من أسلوب الباحثين من الكتّاب والخطباء والنقاد لتحسين كلامهم وبديعه أن يمعنوا أنظارهم إلى الوراء كلما وجدوا في التاريخ ما يوجب الالتفات والنظر، ولذلك يوجد أن ميكبرا يتخذه أسلوبا، وكان ينظر في تاريخ الأمم الماضية

والحوادث التي حدثت في فترتها وكان متوسعا في البديع وله الأمثلة في معظم منثوره ومقالاته العلمية وخاصة في خطبته المنبرية. ويبدو ذلك لنا بأسلوب فني رائق بدون تعقيد ولا غرابة حيث يقول: "ومنهم قوم عشوا الحرية في الاعتقاد وهم "سحرة فرعون" الذين استدعاهم ليروا على معجزة موسى الإلهية حين ألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين وبدأ الصراع بين محاولة المخلوق العاجز وقدرة الخالق المسيطر..."(33).

ومن القطعة المعروضة أعلاه يبدو فيها أن للخطيب التفاتا ونظرا، وآية ذلك بينة في التفاته ونظره إلى حادثة تاريخية خالدة عن الواقعة بين نبي الله موسى عليه السلام وسحرة فرعون عند ما أراد موسى أن يبلغ رسالة الله لفرعون وقومه، وكذّب فرعون وعصى وحاول أن يعارض موسى بكل ماله من قوة وسحرة فوقع الصراع بين محاولة المخلوق العاجز وقدرة الله الخالق المسيطر.

ومن هذا المنطلق نرى كيف يلفت ميكبرا وينظر إلى تلك الحادثة الثابتة بعرض تاريخ الواقعة بين موسى وقوم فرعون الفساق الذين كفروا دعوة موسى (عليه السلام). وهذه لمحة صدقة جاءت بصيغة فنية رائقة متميزة.

- الاقتباس والتضمين:

والحق أن ميكبرا من العلماء والخطباء الذين اعتنوا بالاقتباس ولم يهملوها إهمالا، وقالوا ما قالوا ولا يقولون أن من الورع ترك الاقتباس(34)، وكان أكثر ما يميل إلى الاقتباس من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، ولم يقتصر بهما فحسب بل مع المقتبسين بأقوال الصحابة المشهورة والمأثورة من السلف الصالح، وخالف المدبرين من الذين يتعصبون للقرآن والحديث فقط دون غيرهما(35).

الخاتمة:

وبعد أن خلصنا من الدراسة الفنية لبعض الخطب الاجتماعية لعبد اللطيف ميكبرا، نرى أن هذا الشيخ قد بنى على ما ورثه من قبيلته فصنع نفسه بالمجهودات المستمرة وصار عظيما. وقد سعينا في هذه المقالة إلى كشف الغطاء عن إنتاجات ميكبرا النثرية متميزا في خطبه المنبرية، وذلك النظر في مفهوم

الخطب لغة واصطلاحا وأنواعها والخلاصة في ترجمة حياة ميكبرا، وعرض نص الخطبة وتحليلها ثم مظاهر الفنية في الخطبة والخاتمة. وقد تبين أن عبد اللطيف استخدم كل ما لديه من طاقات ووسائل لتيسير تحقيق التواصل بين العلم والدين، كما يرسم للقراء لوحة فنية صادقة عن جذور هذه الاتجاهات في تراث ميكبرا، لأنه أدى دورا ممثلا في إحياء الخطابة العربية وإثراء الثقافة العربية في نيجيريا وخارجها، وكانت له اتجاهات أخرى.

الهوامش:

1 - لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام، ط36، دار المشرق، بيروت، ص 102.

2 - أحمد الأسكندري وغيره: المفصل في تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ص 40.

3 - آدم عبد الله الإلوري: لباب الأدب، قسم الخطابة، مطبعة الثقافة الإسلامية، أغيغي، نيجيريا، (د.ت)، ص 3.

4 - علي محمد حسن العماوي: التاريخ الإسلامي للعصرين العثماني والحديث للصف الثالث الثانوي، قطاع المعاهد الأزهرية، 2009م، ص 142.

5 - أحمد الأسكندري وغيره: المرجع السابق، ص 40.

6 - www.mathoun.comkotbah.htm, July 2012.

7 - المرجع نفسه.

8 - المرجع نفسه.

9 - علي محمد حسن العماوي: المرجع السابق، ص 144.

10 - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، ط13، القاهرة 1946م، ص 71.

11 - المرجع نفسه، ص 102.

12 - نورين عيسى: أساليب المدح وتحليله الأدبي في ديوان الميكبرا، بحث قدمه إلى قسم اللغة العربية، جامعة إلورن، نيجيريا، لنيل درجة الليسانس سنة 2008، ص 2.

13 - المرجع نفسه.

14- مشهود جبريل رمضان الأميري: الشيخ آدم وشخصيته ووصيته، مطبعة الله نور، لاغوس، نيجيريا، 2004، ص 13.

15 - من خطب عبد اللطيف ميكبرا، مخطوطة.
16 - المرجع نفسه.
17 - معلوف اليسوعي: المنجد في اللغة، ط36، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1995م، ص 343.
18 - سعد حسين عمر مقبول وغيره: الأدب والنصوص والبلاغة، دار الكتب الوطنية، بنغازي 1427هـ، ص 469.
19 - من خطب عبد اللطيف ميكبرا، مخطوطة.
20 - انظر، أحمد الزعبي: التناص نظريا وتطبيقياً، مؤسسة عمون للنشر، ط2، الأردن 2000م، ص 50.
21 - انظر، د. سمير سعيد حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة 1421هـ، ص 74. ومحمد عزّام: التناص في الشعر، مجلة الموقف الأدبي، ع368، دمشق 1422هـ، ص 31.
22 - انظر، د. عبد الله الغذّامي: الخطيئة والتكفير، الهيئة المصرية العامة للكّتاب، ط4، القاهرة 1998م، ص 325-326. وباقر جاسم محمد: التناص، المفهوم والآفاق، مجلة الآداب، ع7-9، بيروت 1990م، ص 65.
23 - صبر يحافظ: من مقالات ناص وإشارات العمل الأدبي، مجلة أِلف، ع4، 1984م، ص 23.
24 - www.stoob.com/71/, on 14 Jan. 2016.
25 - المرجع نفسه.
26 - محمد الجعافرة: التناص والتلقي، دار الكندي، ط1، إربد 2003، ص 19.
27 - من خطب عبد اللطيف ميكبرا، مخطوطة.
28 - نفسه.
29 - نفسه.
30 - نفسه.
31 - نفسه.
32 - عبد العزيز عتيق: علم البديع، ص 100.
33 - من خطب عبد اللطيف ميكبرا، مخطوطة.
34 - آدم يحيى الفلاني: مع المؤرخين، مطبعة الفلاني، كنو 1988م، ص 73.
35 - مشهود جبريل رمضان الأميري: الشيخ آدم وشخصيته ووصيته، ص 1.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻAzzām, Muḥammad: At-tanāṣ fī ash-shiʻr, Majallat al-Mawqif al-Adabī, Issue 368, Damascus 1422 AH.

2 - ʻĪsā, Nūrīn: Asālīb al-madḥ wa taḥlīlihi al-adabī fī dīwān Al-Maikabara, Thesis for obtaining a bachelor's degree, University of Ilorin, Nigeria, 2008.

3 - Al-Amīrī, Mashhūd Jibrīl: Ash-shaykh Ādam wa shakhṣiyyatuhu wa waṣiyyatuhu, Maṭbaʻat Nūr, Lagos 2004.

4 - Al-Askandarī, Aḥmad et al.: Al-mufaṣṣal fī tārīkh al-adab al-ʻarabī, Ministry of Public Education, Cairo.

5 - Al-Fulānī, Ādam Yaḥyā: Mʻa al-muʼarrikhīn, Maṭbaʻat al-Fulānī, Kano, Nigeria 1988.

6 - Al-Ghadhdhāmī, ʻAbdallah: Al-khaṭīʼa wa at-takfīr, Al-Hayʼa al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, 4th ed., Cairo 1998.

7 - Al-Illorī, Ādam ʻAbdallah: Lubāb al-adab, Maṭbaʻat al-Thaqāfa al-Islāmiyya, Agigi, Lagos.

8 - Al-Jaʻāfra, Muḥammad: At-tanāṣ wa at-talaqqī, Dār al-Kindī, 1st ed., Irbid, Jordan 2003.

9 - Al-Zuʻbī, Aḥmad: At-tanāṣ naẓariyyań wa taṭbiqiyyań, Muʼassasat ʻĀmmūn, 2nd ed., Jordan 2000.

10 - Ḍayf, Shawqī: Al-fań wa madhāhibuhu fī an-nathr al-ʻarabī, Dār al-Maʻārif, 13th ed., Cairo 1946.

11 - Ḥijāzī, Samīr Saʻīd: Qāmūs muṣṭalaḥāt an-naqd al-adabī al-muʻāṣar, Dār al-Afāq al-ʻArabiyya, 1st ed., Cairo 2001.

12 - Maʻlūf, Louis: Al-munjid fī al-lugha wa al-aʻlām, Dār al-Mashraq, 36th ed., Beirut.

13 - Maqbūl, Saʻd Ḥusayn et al.: Al-adab wa an-nuṣūṣ wa al-balāgha, Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, Benghazi 1427 AH.

14 - Muḥammad, Bāqir Jāsim: At-tanāṣ al-mafhūm wa al-Āfāq, Majallat al-Ādāb, Issue 7-9, Beirut 1990.